Fünfter Abschnitt

Naturphilosophie

I. Das bestimmte Naturbild Eckeharts

Will man Eckeharts Naturanschauung verstehen, so muß man sich zuerst von jenem Bilde, das die heutige Naturwissenschaft uns von der Natur einimpfte, frei machen! Die neuzeitliche Naturwissenschaft kennt nur blinde Notwendigkeit, nur mathematische Gesetze, welche uns rein mengenhaft Vorgänge mechanistischer Art zur Darstellung bringen, daher denn auch folgerichtig ihrerseits wieder auf atomische Vorgänge zurückgeführt werden. Bis vor 50 Jahren waren es kleinste Materieteilchen, welche durch Druck und Stoß, jetzt sind es letzte elektro-dynamische Teilchen und Vorgänge, die durch elektro-dynamische Gesetze bestimmt werden. Grundsätzlich ist es dieselbe Physik wie früher. Die Erhaltungssätze, jetzt alle zurückgeführt auf den einen Satz der Erhaltung der Energie, vollenden dieses Bild einer völlig entseelten Natur, indem sie alles Naturgeschehen ausnahmslos als Veränderung jeweils schon gegebener Größen, Energiemengen, Massen usw. auffassen.

Wie dem im einzelnen immer auch sein möge: im Mittelalter sind es stets schöpferische, den seelischen Vorgängen irgendwie ähnliche, wenn auch vom menschlichen Geiste sehr entfernte, Geschehnisse, welche man in der Natur sah. Ebenso die gesamte alte Welt. Für Eckehart war dementsprechend ebenfalls die Natur, so dürfen wir es in unserer Weise ausdrücken und erläutern,

(1) ein Stufenbau von niedrigeren und höheren, personähnlichen Wesenheiten oder Mächten;

(2) ein Inbegriff von schöpferischen Tätigkeiten und Einflüssen dieser Mächte, welche einerseits die jeweils oberen auf die unteren ausübten, andererseits die jeweils niederen von den oberen aufnahmen. Geben und Empfangen schöpferischer Einflüsse kennzeichnet darnach das gesamte Geschehen in der Natur.

(3) Überall stehen die Naturerscheinungen in Entsprechung zueinander!

Da alle Einflüsse der Naturwesen nach dieser Vorstellung stets vom Oberen zum Unteren gehen, muß ein erster, oberster Einfluß bestehen, der von Gott aus geht. Alle Mystik, ja die gesamte alte Welt denkt in ihrer Mythologie so. Nach Platon ist Gott der mythische Beweger der Sphären[1]; nach Aristoteles bewegt Gott die Welt wie der geliebte Gegenstand den Liebenden bewegt[2]. Diese Aristotelische Lehre von Gott als dem „unbewegten Beweger" war Eckeharten natürlich bekannt. Wenn man sie aber heute für rein und nur Aristotelisch hält, so verkennt man, daß sie jeder alten Naturauffassung mit monotheistischer Spitze eigentümlich war und nichts anderes als das folgerichtige zu Ende-Denken der Verhältnisse in der Natur ist, wie man diese damals sah.

Nach dieser Vorstellung, und im besonderen nach der Aristotelisch-Platonischen, bewegt Gott zuerst die Wandelsterne, welche einen Kreis, die vollkommenste, weil in sich wiederkehrende, Gestalt, beschreiben. Von den Sternen gehen dann die weiteren Einflüsse auf die Erde aus (worin man die tiefe Wurzel der Astrologie erkennen möge). Eckehart sagt darüber:

„Als nû die lîplîchen himel werdent beweget an iren kreften in der beschultunge des anschînes des liehtes götlîcher klârheit, dâ von sprichet Kristus ‚die krefte der himel werdent sich bewegen' ... swenne sich got in sî alsô verbirget, daz si (die Seele) wirt ein himel der unbegrîflîchen gotheit. Wan ein ieglich werc vliuzet ûz der kraft unde diu kraft vliuzet ûz dem wesen."[3]

Eckehart sieht also eine Entsprechung der seelischen Vorgänge darin, wie Gott als der unbewegte Beweger die Sterne und von da aus die Erde mit allen ihren Naturwesen bewegt; desgleichen tut die

---

[1] Platon: Politikos, 269 c ff.

[2] Aristoteles: Metaphysik, 1072 a.

[3] Pf. 210, 17: Wie durch das Scheinen des Lichtes göttlicher Klarheit auf die Himmelskörper diese mit ihren Kräften in Bewegung gehalten werden (die Sterne werden also durch Gott, den unbewegten Beweger, bewegt), so spricht (auch) Christus: ‚Die Kräfte der Himmel werden sich bewegen' (nämlich nach Eckeharts Deutung die Kräfte des inneren Himmels, der Seele, durch gute Werke) ... wenn sich Gott in sie, die Seele, derart verbirgt, daß sie ein Himmel der unbegreiflichen Gottheit wird. Denn jedes Werk fließt aus der Kraft und die Kraft (wieder) fließt aus dem Sein.

Seele, welche durch Einwohnung Gottes ein innerer Himmel wird. Diese Entsprechungen von Himmel und Seele werden noch weiter geführt:

„diu sêle ... sol an ir haben driu dinc, diu an dem himel sint. Daz êrste ist, daz der himel ist an im êwic. Daz ander ist, daz er an dem loufe ist umbegengic. Daz dritte, daz er den nidersten crêatûren ist înfliezende. ... Bî dem êrsten, daz der himel ist êwig an dem wesen, daz bewîse ich mit dirre rede. Der himel hât eine unlîplîche materielîche nâtûre unde lîplîche wîse: dâ von mac kein vremdiu înbildunge in in gevallen. ... Daz ander, wie der himel ist an dem loufe umbegengic, daz bewîse ich alsô: Waz umbe gêt, daz kumet wider an sîne êrste stat, ... Daz dritte, daz der himel den nidersten crêatûren în fliuzet, daz bewîse ich dâ mite, daz allez, daz dâ wirt geborn unde vergêt, daz ist gebrechelich unde vergenclich in der kraft des himeles. Wan der meister spriche an dem bouche der nâtûren von dem himel: der himel ist allen dingen, diu under im sint, ein înfluz des wesendes unde des lebendes."[1]

Die von den Wandelsternen ausgehenden Einflüsse werden sodann kurz gekennzeichnet:

„Nû sol man für baz prüeven, daz er (Gott) den lîplîchen himel hât gezieret mit ... siben edelen sternen, die uns nêher sint denne die anderen ... Nû sult ir prüeven, daz der êrste sterne, Saturnus, ist ein fürber; der ander, Jupiter, ist ein gunster; der dritte, Mars, ist ein zürner; der vierde, diu sunne, ist ein liuhter; der fünfte, Vênus, ist ein liebtrager; der sehste, Mercurius, ist ein gewinner: der sibende, der mâne, ist ein loufer."[2]

[1] Pf. 210, 29: Drei Dinge, die (auch) am Himmel sind, soll die Seele besitzen. Das erste ist: Der Himmel ist an sich ewig. Das zweite: Er läuft in Kreisbahn. Das dritte: Er übt Einfluß auf die untersten Geschöpfe. ...

Zum ersten, nämlich, daß der Himmel wesenhaft ewig ist, gebe ich den Beweis in dieser Rede: Der Himmel hat eine unkörperliche, materielle (also immaterielle) Natur und nur eine körperliche Erscheinungsweise (man hielt damals die Sterne für ätherische Materie höherer Ordnung, die vorchristliche Welt hielt sie für Götter; seit den Frauenhofer'schen Linien erkannte man dieselbe Materie in den Gestirnen wie auf der Erde); daher kann kein fremder Einfluß auf ihn fallen ...

Das zweite, den Kreislauf am Himmel, beweise ich damit: Was sich in Kreisbahnen bewegt (was umgeht), das kommt wieder an den Ausgangspunkt zurück ...

Das dritte, daß der Himmel auf die niedersten Geschöpfe Einfluß nimmt, beweise ich folgendermaßen: Alles, was hie geboren wird und wieder vergeht, das steht, ob auch gebrechlich und vergänglich, in der Kraft (in der Macht) des Himmels. Denn der Meister (Aristoteles) spricht in dem Buche von der Natur des Himmels: Der Himmel hat bei allen Dingen, die unter ihm sind, einen Einfluß auf das Sein und auf das Leben.

[2] Pf. 212, 27: Nun soll man weiter betrachten, daß er (Gott) den leiblichen Himmel mit sieben edlen Sternen geziert hat, die uns näher als die anderen sind ... Nun sollt ihr erproben, daß der erste Stern, Saturn, ein Reiniger ist; der zweite, Jupiter, ein Begünstiger; der dritte, Mars, ist ein Zürner; der vierte, die Sonne, ist ein Leuchter; der fünfte, Venus, ist ein Liebebringer; der sechste, Merkurius, ist ein Gewinner; der siebente, der Mond, ist ein Läufer.

Nun werden Entsprechungen dieser sieben Wandelsterne im Seelenleben gesucht. Eckehart will sie in den sieben Seligpreisungen finden. Sodann heißt es:

„Oben ... planêten ist der himel, an dem die gevestenten sterne sint, die des nahtes liuhtent, unde bezeichent alliu diu werc, diu diu sêle würket. Diu süllent in der naht des schaten dirre welte liuhten vor den liuten ..."[1].

Eckehart denkt wie die gesamte alte Welt die Naturdinge ranggemäß g e o r d n e t, wir können auch sagen als S t u f e n b a u. Er entwickelt dafür einen allgemeinen Grundsatz:

„waz des andern stat ist daz muoz oben im sîn; alse der himel ist ein stat aller dinge und daz fiur ist stat des luftes unde der luft ist stat des wazzers unde des ertrîches unde daz wazzer ist niht vollen stat des ertrîches unde daz ertrîche ist kein stat."[2]

Die durch den Stufenbau entstehende Rangordnung der Kreaturen ist in Gott (der Ideenwelt) vorgebildet:

„Diu stat, diu ungenant ist, in der grüenent unde blüegent alle crêatûre in rehter ordenunge ..."[3].

Das deutet auch Angelus Silesius an in dem bekannten Spruche:

Die Rose, die allhier dein äuß'res Auge sieht,
Die hat von Ewigkeit in Gott also geblüht.

Eckehart erläutert gelegentlich den Stufenbau näher als einen stetigen:

„Die niederen Wesen reichen mit ihren obersten Stufen an die niedrigste Stufe der oberen Wesen heran. Denn die Arten der Dinge gleichen nach dem 8. Buche der Metaphysik[4] den Zahlen (sofern sie auch eine Stufenreihe bilden) und nach Homer einer goldenen Kette, in der jedes niedere Glied mit seinem obersten Teile sich mit dem niedersten Teile des nächsthöheren Gliedes verschlingt."[5]

[1] Pf. 213, 34: Über den Planeten ist der Himmel, an dem die Fixsterne sind, die des Nachts leuchten, und die die Tätigkeiten der Seele bezeichnen. Sie sollen in dem Nachtschatten dieser Welt den Menschen voranleuchten.

[2] Pf. 130, 1: Was des andern (Heim-)Statt ist, das muß darüber sein. So ist der Himmel eine Heimstätte aller Dinge, das Feuer die Heimstätte der Luft, die Luft Heimstätte des Wassers und des Erdreiches; das Wasser ist keine vollständige Heimstätte des Erdreiches, und das Erdreich (selber) ist niemandes Heimstätte.

[3] Pf. 130, 31: Die Stätte, die ungenannt ist, in der grünen und blühen alle Geschöpfe in rechter Ordnung.

[4] Aristoteles: Metaphysik 1044 a, 9—11.

[5] Meister Eckhart: Die Lateinischen Werke, Dritter Band: Expositio sancti Evangelii secundum Johannem, herausgegeben von Josef Koch, Stuttgart 1937, S. 219.

Vgl. Q I 211, 7; 212, 3.

„Das Obere übt seinen Einfluß auf das Untere"[1].

„Denn buchstäblich wird die ‚Ordnung des Himmels und sein ‚Gesetz', nämlich seine Kraft und Eigenart, der niederen Welt eingeprägt. Das geschieht aber offensichtlich und in reicherem Ausmaße bei der Erde, einmal, weil die Himmelsstrahlen von ihr zurückprallen, sodann, weil in ihr als dem Mittelpunkte (des Weltalls) die Kräfte der Gestirne zusammenströmen. Dadurch glaubt man, daß die Zahl der Arten der Wesenheiten (numerus specierum in entibus) der Zahl der Sterne am Himmel entsprechen."[2]

Man muß zugeben, daß dies richtig zu Ende gedacht war. Denn ist alles an den Himmel gekettet (an die Gestirne), so muß jedem arteigenen Einfluß auch eine eigene Art auf der Erde entsprechen. Aber überdies wirken die Einflüsse ineinander. Eckehart sucht das im einzelnen darzustellen:

„... alliu obern dinc hânt aller meist gelegenheit ze würken in dem, daz under in ist. Dâ von sint alle crêatûre, die lîphaft sint, ein köder der sunne unde der sternen, unde würket in dem steine diu kraft und sîne glîcheit. Alse diu sunne an sich ziuhet den fiuhten luft, alse gît si dem steine ir glîcheit und ir kraft, daz er ungesihteclich einen braden und eine kraft von ime lât, daz etlich îsen an sich ziuhet..."[3]

„... daz obrist element ninder sô wol gewürken mac dan in dem grunde der erde, da würket ez golt unde silber und edelgestein, unde waz dâ vermenget ist mit der erde, alse loub unde gras unde boume, daz treit in ime eine gelîcheit des himels unde des engels der den himel rüeret, unde lenget unde breitet unde hüttet sich, daz diu sunne unde der sternen kraft vil in in mügent würken, ..."[4].

Ähnlich sagt Eckehart an einer anderen Stelle:

„Die Sterne gießen ihre Kräfte in den Grund des Erdreiches und wirken da lauteres Gold."[5]

---

[1] Meister Eckhart: Die Lateinischen Werke, Fünfter Band, Teil II, herausgegeben von Bernhard Geyer, Stuttgart 1937, S. 75.

[2] Meister Eckhart: Die Lateinischen Werke, Dritter Band, Expositio sancti Evangelii secundum Johannem, herausgegeben von Josef Koch, Stuttgart 1937, S. 225.

Ähnlich Q I 233, 10.

[3] Pf. 155, 37: Alle oberen Dinge haben zumeist Gelegenheit, auf das unter ihnen Liegende einzuwirken. Daher sind alle leibhaftigen Geschöpfe mit der Sonne und mit den Sternen (als ihre Angelpunkte) verbunden; und beide verleihen dem Stein ihre Kraft und Eigenschaft. So wie die Sonne die feuchte Luft zu sich zieht, so verleiht sie dem Stein von ihren Eigenschaften und ihren Kräften, daß er einen Dunst und eine Kraft ausstrahlt, welche einiges Eisen anzieht.

[4] Pf. 156, 12: Das oberste Element vermag nirgends so gut einzuwirken als in der Tiefe der Erde: Da schafft es Gold, Silber und Edelsteine; und was mit Erdstoff vermengt ist, wie Gras und Laub und Baum, das trägt in sich eine Entsprechung der Himmelskraft und des Engels, der den Lauf der Gestirne wirkt, und (Laub, Gras und Baum, die) längen und breiten sich und achten, daß Sonne und Sterne ihre Kraft in sie wirken lassen.

[5] Franz Jostes: Meister Eckhart und seine Jünger, Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik, in: Collectanea Friburgensia Fasc. IV, Freiburg in der Schweiz 1895, No. 15; 10, 3.

Wie ersichtlich, suchte man die himmlischen Einflüsse nach dem Grundsatze der Entsprechungen zu verstehen: Sterne und Gold entsprechen einander (sonst auch: Sonne und Gold). Und ganz im allgemeinen entspricht dem Himmel die Belebung, das ist die Befruchtung der Erde — bekanntlich eine uralte Vorstellung:

„Diu erde mac dem himele niht enpfliehen: si fliehe ûf oder nider, der himel fliuzet in si, unde trücket sîne maht in sî unde machet sî fruhtbêr, ez sî ir lieb oder leit."[1]

Der Grundsatz der Entsprechung ist demnach ein Schlüsselbegriff der alten und mittelalterlichen Naturanschauung. Er folgt einfach aus der Vorstellung, daß schöpferische Kräfte in der Natur wirksam seien. Das heißt dann so viel wie: Jedes Wirkende wirkt sein Gleiches; die Wirkung, auf die niedere Ebene ausgeübt, heißt: Gleiches anderer Ebene, Entsprechung.

Bekanntlich herrscht in allen alten Mystiken der Grundsatz der Entsprechungen, so besonders in der altchinesischen und altindischen Mystik.

Im einzelnen stellte sich Meister Eckehart die obere Naturwelt ganz so vor wie auch sonst seine Zeit, welche darin wieder dem Altertume folgte:

„Die meister sprechent, daz unden an dem himel ist viur vil wît und sunder mittel und kreftic in sîner hitze, und doch enwirt der himel von im nihtes niht berüeret alzemâle."[2]

„Dennoch daz fiur, swie hôch ez sî an sîner oberster stat, ez enrüeret doch den himel niht."[3]

„Ein meister sprichet: der himel hât kein lieht, er ist ze hôch dar zuo, er liuhtet niht, er ist noch kalt noch warm in ime selber."[4]

---

[1] Pf. 287, 34: Die Erde kann dem Himmel nicht entfliehen: sie fliehe hinauf oder hinunter, der Himmel fließt (doch) in sie und drückt seine Macht in sie und befruchtet sie, es sei ihr lieb oder leid.

[2] Q V 19, 17: Die Meister sagen, daß unmittelbar unterhalb des Himmels weit ausgedehntes und in seiner Hitze kraftvolles Feuer (das Empyreum der Alten) sei, durch nichts genährt (das heißt es ist kein irdisches Feuer, es brennt nicht ein bestimmter Gegenstand), und doch wird der Himmel von ihm ganz und gar nicht berührt.

[3] Pf. 81, 18: Selbst das Feuer, so hoch es an seiner obersten Statt sein mag, berührt doch den Himmel nicht.

[4] Pf. 317, 4: Ein Meister sagt: Der Himmel hat kein Licht, er ist zu hoch dazu; er leuchtet nicht, er ist weder kalt noch warm in sich.

„... wie der Himmel Farbe und Hitze irgendwie (quomodo) übersteigt, wie ein Reichgewordener und Geadelter sich über den Qualm der Küche erhebt."[1]

Die Entsprechungen werden auch auf das Eigenleben, die Wirkungsweisen, Tätigkeiten des jeweils Niederen ausgedehnt:

„Es gießt der Himmel seine Kraft gar heimlich in ein jeglich Kraut und in die Tiere. Davon hat ein jegliches Ding eine Eigenschaft (Wirkungsweise) des Himmels und wirket all' um sich wie der Himmel."[2]

Ebenso sind die folgenden Stellen zu verstehen:

„Steine hânt ouch grôze kraft von der glîcheit die die sternen unde des himels kraft dar inne würket."[3]

„Worte habent grôze kraft unde habent daz von dem ûzbruche des êwigen wortes."[4]

Obgleich das göttliche Schöpfungswort nur sinnbildlich ein „Wort" ist, wird doch eine Entsprechung angenommen und offenbar an das Zauberwort in der Magie gedacht. Im einzelnen erweist sich Eckehart als guter Beobachter der Natur, er geht stets vom Ganzen auf den Teil:

„Got gibet der nâtûre, daz si würket, unde daz êrste werc ist daz herze. Dâ von wolten etlîche meister, daz diu sêle alzemâle in dem herzen wêre und ûz flüzze mit lebenne in diu anderen gelîder. Des enist niht. Diu sêle ist in eime ieklîchen gelîde alzemâle. Ez ist wol wâr, ir êrste werk ist in dem herzen. Daz herze ist enmitten, ez wil al umbehuot sîn ..."[5]

Daß das erste Werk der Seele im Herzen ist, wird auch an einer anderen Stelle ausgeführt:

„... sô ist ouch daz gespring ir werke in dem herzen allermeist. Alsô ist der vater ein gespring und ein begin aller götlîcher werke ..."[6].

[1] B 111 f.

[2] Franz Jostes: Meister Eckhart und seine Jünger, Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik, in: Collectanea Friburgensia Fasc. IV, Freiburg in der Schweiz 1895, No. 15; 11, 14.

[3] Pf. 125, 33: Steine haben auch große Kraft durch die Gleichheit, die die Sterne und des Himmels Kraft in ihnen bewirken.

[4] Pf. 165, 6: Worte besitzen große Kraft; sie haben das aus dem Ursprung des Ewigen Wortes (= Gottes).

[5] Pf. 81, 11: Gott verleiht der Natur das Vermögen zu wirken, und ihr erstes Werk ist das Herz. Deshalb glaubten einige Meister, die Seele stecke ganz im Herzen und fließe daraus belebend in die anderen Glieder. Dem ist nicht so. Die Seele ist (vielmehr) ganz in einem jeglichen Gliede. Es ist jedoch wahr, daß ihr erstes Werk im Herzen liegt. Das Herz liegt in der Mitte, es will rings umhütet sein.

[6] Pf. 196, 3: Wie der Ursprung ihrer (der Seele) Werke insbesondere im Herzen liegt, so ist auch der Vater ein Anbeginn und Ursprung aller göttlichen Werke.

Es ist lehrreich, wie Eckehart die mittelhafte Stellung des Herzens hervorhebt, die leibliche Gestalt dadurch als sinnvolle auffaßt und das auch mit dem Vorrange des Herzens, denn diesem liegt das „erste Werk" ob, in Einklang findet.

Hier tritt das grundsätzliche Kennzeichen des ganzen Naturbildes besonders hervor: das A n s c h a u l i c h e ! Sonne und Sterne drehen sich für die Anschauung um die Erde, nicht umgekehrt. Ferner wird die gesamte Natur durchseelt und l e b e n d i g oder wenigstens nach Art von Seele und Leben gesehen.

II. Der Zug der Natur zu Gott. Das Verhältnis des Menschen zur Natur

Die soeben dargelegte Naturanschauung Eckeharts wird, wie nun zu zeigen ist, weiterhin durch folgende Gedanken grundsätzlich bestimmt:

(1) die Naturdinge sind, an sich genommen, nichtig, besonders im Vergleiche zur Seele;

(2) Gott ist am Grunde aller Kreaturen, nicht nur der Seele;

(3) sie streben alle zu Gott zurück, und aus diesem Zuge zu Gott entwickeln sich erst alle Natureigenschaften;

(4) ausschließlich in diesem ihrem Gottesstreben und ihrer Gottdurchdrungenheit ist das Verhältnis des Menschen zu ihnen begründet.

A. D i e N i c h t i g k e i t d e r N a t u r d i n g e

1. Ontologisch

Sie haben nur Sein, sofern sie ein Verhältnis zu Gott haben; an sich sind sie nichts.

„Alle crêatûre in dem si sint, sô sint si alse ein niht; swenne si überschinen werdent mit dem liehte, in dem si ir wesen nement, dâ sint si iht."[1]

„An allem Geschaffenen spürt man den Schatten des Nichts."[2]

[1] Pf. 107, 38: Alle Kreaturen, wie sie (an sich, selbst) sind, sind wie ein Nichts; werden sie jedoch überschienen von dem Lichte, von dem sie ihr Sein nehmen, da sind sie etwas.

[2] Meister Eckhart: Die Lateinischen Werke, Dritter Band, Expositio sancti Evangelii secundum Johannem, herausgegeben von Josef Koch, Stuttgart 1937, S. 17.

„Alle crêatûre sint ein lûter niht. Ich spriche niht, daz si kleine sîn oder iht sîn: sie sint ein lûter niht. Swaz niht wesens enhât, daz ist niht. Alle crêatûre hânt kein wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwertikeit gotes. Kêrte sich got abe einen ougenblik, sô würden sie ze nihte."[1]

„... alle crêatûre tragent inne bitterkeit."[2]

Dies stimmt mit dem Gedanken der Schöpfungslehre überein, daß Gott die Kreatur immer tragen, durchdringen muß, um sie am Sein zu erhalten. Kehrte sich Gott einen Augenblick ab, Himmel und Erde müßte vergehen. Daher ist Gott das Sein.

Auf die mystische Quelle dieser Erkenntnis — die übrigens auch rational einfach begründbar ist — weist Eckehart selbst in folgendem Satze hin:

„Der got siht, der erkennet, daz alle crêatûre niht sint. Alse man eine crêatûre setzet gegen die andern, sô schînet si schône unt ist etwaz: aber als man sî setzet gegen got, sô ist si niht."[3]

Eine weitere Begründung öfters, z. B.:

„Dâ got die crêatûre ane sihet, dâ gît er ir ir wesen; dâ diu crêatûre got ane sihet, dâ nimet si ir wesen."[4]

Die ontologische Begründung dieser Lehre, die man übrigens auch thomistisch nennen kann[5], ist klar, sobald man nur den Schöpfungsbegriff dabei anerkennt: Das Sein der Kreaturen ist nicht in sich selbst begründet, sondern wird verliehen, wird durch eine ununterbrochene Schöpfungstat von Gott hervorgebracht. „Kehrte sich Gott nur einen Augenblick ab, die Kreaturen würden zunichte." Ontologisch faßt dies Eckehart in den Satz zusammen:

„Gott ist das Sein. Deus est esse."[6]

[1] Pf. 136, 23: Alle Kreaturen sind ein reines Nichts. Ich sage nicht, daß sie geringwertig oder überhaupt etwas seien: sie sind ein reines Nichts. Was kein Sein hat, das ist nichts. Alle Kreaturen (nun) haben kein Sein, denn ihr Sein hängt an der Gegenwart Gottes. Kehrte sich Gott nur einen Augenblick von allen Kreaturen ab, so würden sie zunichte.
Ähnlich auch: Pf. 298, 4.

[2] Pf. 300, 20: Alle Kreaturen tragen Bitterkeit in sich.

[3] Pf. 222, 33: Wer Gott erblickt, der erkennt, daß alle Kreaturen nicht sind. Wenn man eine Kreatur gegen die andere hält, so scheint sie schön und ist etwas; stellt man sie aber Gott gegenüber, so ist sie nichts.

[4] Wenn Gott die Kreatur ansieht, gibt er ihr Sein (das ist: Seele); wenn die Kreatur Gott ansieht, da nimmt sie ihr Sein.

[5] Vgl. Otto Karrer und Herma Piesch: Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326, Einleitungen, Übersetzung und Anmerkungen, Erfurt 1927, Anmerkungen S. 155 und S. 76, No. 15.

[6] B 108.

Der Selbstverständlichkeit und Unwiderleglichkeit dieser Lehre gemäß faßt denn auch Eckehart seine Verteidigung kurz und markig. Er sagt:

„Wenn es heißt: ‚Alle Kreaturen sind (für sich) ein bloßes Nichts' usw., so ist zu sagen, daß dies eine reine, fromme und nützliche Wahrheit ist, wohl tauglich zur Verachtung der Welt, zur Liebe Gottes und Gottes allein zu führen. Das Gegenteil zu meinen, ist ein Irrtum des unerfahrenen Menschen ..."[1]

Aus dieser einfachen Antwort lernen wir wieder, wie wenig Mühe sich Eckehart nahm, seine Sätze bei dieser Gelegenheit von Grund auf zu entwickeln und ihren unwiderleglichen Sinn näher zu erklären. Er macht denn auch in seiner Verteidigung aus seiner, leider so berechtigten, Geringschätzung seiner Gegner kein Hehl. Z. B. sagt er bald darauf:

„Der Irrtum der Gegner liegt darin, daß sie alles, was sie nicht verstehen, für verkehrt halten und wiederum das Verkehrte für eine Ketzerei ..."[2]

Eckehart erklärt mit Recht die Angriffe auf seine Lehre als „ein Zeugnis für die Geistesbeschränktheit oder auch Bosheit der Gegner ..."[3].

Dieses Nichtsein der Naturdinge (an sich genommen) ist es, was ihre Nichtigkeit bedeutet. Dieselbe Nichtigkeit der Kreatur im Vergleiche zur Seele trat schon in der Schöpfungslehre hervor: die Naturdinge stellen nur jeweils eine Idee vor, sie sind „Fußstapfen" Gottes, die Seele ist der Inbegriff aller, sie vermag die Natur zu denken, sie ist das Ebenbild Gottes. Daher:

„... diu wollust der krêatûren ist gemenget mit bitterkeit."[4]

„... alle crêatûre tragent inne bitterkeit."[5]

„Got hât alliu dinc gemeinlich gemachet nâch dem bilde, dâ er alliu dinge in ime hât, ... Aber die sêle hât er ... gemachet nâch ime selber, jâ nâ allem dem, daz er ist, ..."[6].

[1] Otto Karrer und Herma Piesch: Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326, Einleitungen, Übersetzung und Anmerkungen, Erfurt 1927, S. 98.

[2] Otto Karrer und Herma Piesch: Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326, Einleitungen, Übersetzung und Anmerkungen, Erfurt 1927, S. 99.

[3] Otto Karrer und Herma Piesch: Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326, Einleitungen, Übersetzung und Anmerkungen, Erfurt 1927, S. 101.

[4] Pf. 374, 7: Die Wollust der Geschöpfe ist mit Bitterkeit vermischt.

[5] Pf. 300, 20: Alle Kreaturen tragen Bitterkeit in sich.

[6] Pf. 305, 17: Gott hat alle Dinge gemeinhin nach dem Bilde (der Idee), nach welcher er die Dinge in sich hat, gemacht.
Aber die Seele hat er sich selber nachgebildet, ja, in allem nach dem, was er ist.

Eine besonders beachtenswerte Äußerung Eckeharts dünkt uns diese:

„Got hât gemachet alle dise werlt als in eime kol. Daz bilde, daz in golde ist, daz ist vester denne daz in dem kol ist. Alsô sint alliu dinc in der sêle lûterr und edeler denne sie sîn in der welte. Diu materie, dâ got alliu dinc ûz gemachet hât, daz ist snoeder denne ein kol wider dem golde."[1]

Das heißt, die Dinge sind schon kraft ihrer Stofflichkeit hienieden vergänglich.

2. Abfall

Eckehart bestimmt alles irdische Sein, wie es von uns vorgefunden wird, als einen Abfall von Gott, dem reinen Wissen, ohne allerdings, soweit ich sehe, in seinen überlieferten Äußerungen die Verbindung mit der Schöpfungslehre klar herzustellen (es wäre denn, daß man die oben angeführte Stelle, wonach die Seele hier ein „fremdes Wesen" annahm, hierher zöge).

„... allez daz lîplich ist daz ist ein abeval und ein zuoval und ein niderval."[2]

„So Gott in die Seele sprichet, so wie es abfällt (zehande es abe vellet), so wird es geteilt."

„Das Wissen Gottes [„scientia" bedeutet hier wohl „Denken"] ist Ursache der Dinge, während unser Wissen von den Dingen verursacht ist. Während deshalb unser Wissen ein Abfall vom Seienden (scientia nostra cadet sub ente), von dem es verursacht wird, ist das (irdisch) Seiende selbst (ipsum ens) aus dem gleichen Grunde ein Abfall vom Wissen Gottes, und deshalb liegt alles was in Gott ist, über dem Sein selbst und ist ganz Erkennen."[3]

Daß Gott reines Erkennen, reiner Intellekt sei, ist ein Teil der Gotteslehre Eckeharts, daß aber das Seiende ein Abfall vom Wissen Gottes sei, ein wichtiges Lehrstück seiner Naturphilosophie:

„In der Natur ist der Mangel ein Prinzip für die Entstehung des Bösen."[4]

„Das Wirken alles Geschaffenen, ... das als zufallendes (Akzidenz) vom Wesen entfernt ist."[5]

[1] Pf. 90, 22: Gott hat diese ganze Welt wie aus Kohle gemacht. Das Bild, das aus Gold ist, ist fester als das, das aus Kohle ist. So sind auch alle Dinge in der Seele lauterer und edler als sie in dieser Welt sind. Der Stoff aber, aus dem Gott alle Dinge gemacht hat, ist geringwertiger als Kohle gegenüber dem Golde.

[2] Pf. 117, 29: Alles Leibliche ist ein Abfall und ein Zufall (Akzidenz) und ein Niederfall.

[3] Meister Eckhart: Die Lateinischen Werke, Fünfter Band, Teil II, herausgegeben von Bernhard Geyer, Stuttgart 1937, S. 44.

[4] B 186.

[5] B 92.

Dagegen:

„Ehe alle Kreaturen geschaffen wurden, waren sie in Gotte Gott."[1]

„... weil alles in Gott Gott selbst ist"[2].

„... das Sein selbst, Gott, kehrt sich seinerseits nicht von jemandem ab noch stößt er ihn von sich, sondern jeder wird selbst verstoßen, jeder stößt selbst das [göttliche] Sein von sich, der von irgend einem Sein abfällt auf irgendeine Weise."[3]

Das kann nichts anderes heißen als: das Böse verliert an Sein, schrumpft an Sein zusammen. Wie wohl überhaupt eine Begründung des Lehrbegriffes des Abfalls nur in der Lehre Eckeharts vom Bösen zu suchen sein dürfte. Ganz allgemein aber gilt:

„Alles was Gott nicht ist, hat in ihm selber natürliche Bitterkeit ..."[4] —

ein Wort, das wieder im mystischen Erlebnisse des vollkommenen Seins, verglichen mit dem des Unvollkommenen der äußeren Erfahrung, wurzelt.

Allgemein weist die Lehre vom Abfalle auf den Lehrbegriff des Bösen hin. Wir werden ihm in der Sittenlehre begegnen. Hier nur noch so viel, daß Eckehart auch den Gegenbegriff des Abfalls, die Erneuerung und Verjüngung in Gott, kennt:

„Alles wird neu, gut, rein, lauter und heilig, indem es sich Gott zukehrt, sich ihm nähert, zu ihm zurückeilt und zurückkehrt und ihm sich zuwendet."[5]

Hiermit sind wir bei dem wichtigsten Teile der Naturphilosophie Eckeharts angelangt, bei dem Zuge der Wesen zu Gott.

B. Der Zug der Natur zu Gott. Aus ihm entfalten sich erst die Eigenschaften der Dinge

Meister Eckehart lehrt wie einerseits den Mangel und die Unvollkommenheit der Natur, so andererseits ihr Streben zu Gott. Dies letztere ist neuplatonisch. Eckehart geht aber noch einen Schritt weiter: er leitet daraus das gesamte Naturleben ab. (Auch hier wieder der grundsätzliche Unterschied zur neuzeitlichen Naturwissenschaft. Nach dieser hat alles Geschehen — denn „Leben" kann man nicht sagen — in einem „Energiegefälle" seinen Grund: das Warme

[1] Philipp Strauch: Paradisus anime intelligentis, in: Deutsche Texte des Mittelalters, Bd XXX, Berlin 1919, Predigt 7, S. 384, 20.

[2] B 72.

[3] B 149.

[4] Zitiert nach B 153.

[5] B 149.

strömt zum Kalten, das Hochgelegene fällt in die Tiefe usw. — Beides wäre aber nicht unvereinbar!)

Die Grundvoraussetzung dafür ist, daß Gott auch auf dem Grunde der Natur, nicht nur auf dem Grunde der Seele wohne. Wie hoch die Seele auch über der Natur stehe, Gott wohnt doch auch auf dem Grunde der Natur:

„Got ist in allen crêatûren gelîch nâhe."[1]

„Gott ist in allen Kreaturen, sofern sie Wesen (Sein) haben, und ist doch darüber."[2]

Darum auch:

„... alle crêatûren tragent an in ein urkünde götlîcher nâtûren."[3]

„... ein ieglîchiu crêatûre ist vol gotes und ist ein buoch."[4]

Worin der grundlegende Unterschied der Bedeutung der sonst gleichen Gottesnähe zwischen Mensch und Natur besteht, das zu erklären, ist einer der großen Gedanken Meister Eckeharts.

„Got ist mir nêher denn ich mir selber bin, ... Alsô ist er ouch eime steine und eime holze, aber si enwizzens niht."[5]

„Unt dar umbe ist der mensche sêliger dan ein holz, daz er got bekennet unde weiz, wie nâhe ime got ist. Und alsô vil ist er mê sêlic, als er des mê bekennt ..."[6].

Die Größe dieses Gedankens, daß Gott allen Geschöpfen gleich nahe sei, ist nicht genug zu preisen. Zuerst folgt aus ihm und wird verständlich, daß, wie der Mensch, so auch alle anderen Wesen zu Gott zurückstreben. Sonst pflegt der Gedanke, daß Gott die Natur geschaffen habe, so äußerlich gefaßt zu werden, daß er die Natur von Gott trennt und entfernt; Eckehart dagegen versteht durch seinen Begriff des Innebleibens — an dessen mystischen Ursprung wir wieder erinnern müssen —, daß Gott die ganze Natur durchdringt und auf ihrem Grunde wohnt. Darum spürt auch die Natur wie der Mensch einen steten Zug zu Gott:

[1] Pf. 221, 30: Gott ist allen Kreaturen gleich nahe.

[2] Philipp Strauch: Paradisus anime intelligentis, in: Deutsche Texte des Mittelalters, Bd XXX, Berlin 1919, No. 33; S. 73, 20.

[3] Pf. 93, 36: Alle Kreaturen haben ein Merkmal göttlicher Natur an sich.

[4] Q I 156, 9: Eine jede Kreatur ist Gottes voll und ist eine Heilige Schrift.

[5] Pf. 221, 9: Gott ist mir näher, als ich mir selber bin ... Er ist es auch einem Steine und einem Holze, sie aber wissen es nicht.

[6] Pf. 221, 14: Darum ist der Mensch seliger als ein Holz, da er erkennt und weiß, wie nahe ihm Gott ist. Und er ist umso seliger, je mehr er das erkennt ...

„Alle crêatûre hânt iren louf ûf ir hôheste vollekommenheit."[1]

„Wizzent, alle crêatûren die jagent unde wirkent nâtûrlich dar umbe, daz si gote gelîch werden. Der himel lüffe niemer, enjagete oder ensuohte er niht got oder ein gelîchnisse gotes."[2]

„Alle crêatûren verzîhent sich irs lebens ûf ir wesen."[3]

„Alle crêatûren die smackent irme ûzern menschen als crêatûren, als wîn unde brôt unde fleisch. Aber mînen inren menschen ensmacket niht als crêatûre, mêr: als gâbe gotes."[4]

Da die Natur von Gottes Leben erfüllt ist, wohnt in ihr auch die Liebe. Die Liebe, mit der sich Gott selbst liebt, treibt auch das Leben der Natur:

„Got minnet sich selben unde sîn nâtûre, sîn wesen unde sîn gotheit. In der minne, dâ sich got minnet, dâ inne minnet er alle crêatûren. Mit der minne, dâ sich got minnet, dâ mite minnet er alle crêatûren, niht als crêatûren, mêr: crêatûren als got."[5]

Und nun eine besonders wichtige Stelle:

„Alle crêatûren suochent etwaz gote gelîch; sô sie ie snoeder sint, sô sie ie ûzwendiger suochent."[6]

Demnach, je mehr Innerlichkeit, umso näher an Gott sind die Kreaturen, je mehr Äußerlichkeit, umso ferner von Gott.

Der Gedanke, daß Gott allen Kreaturen gleich nahe sei und darum alle zu ihm zurückstreben, hat weitere Folgen: die Natur erhält damit eine verborgene Gemeinschaft mit Gott; und diese gibt ihr wieder einen Abglanz göttlichen Lebens. Die Natur wird so in ein höheres Licht getaucht. Nichtig ist die Natur nur an sich selbst betrachtet (in der bloßen Verliehenheit ihres Seins „si enweiz es niht"), in Gemeinschaft mit Gott aber und

[1] Pf. 180, 12: Alle Kreaturen richten ihren Lauf auf die höchste Vollkommenheit.

[2] Pf. 143, 19: Wisset, alle Kreaturen jagen und wirken von Natur aus zu dem Ende, Gott gleich zu werden. Der Himmel liefe nimmer um, jagte oder suchte er nicht nach Gott oder einem Gleichnisse Gottes.

[3] Pf. 180, 22: Alle Kreaturen entäußern sich ihres Lebens um ihres Seins willen.

[4] Pf. 180, 30: Alle Kreaturen schmecken als Kreaturen (nur) dem äußeren Menschen, wie Wein, Brot und Fleisch. Meinem inneren Menschen aber schmeckt nichts als Kreatur, sondern als Gabe Gottes.

[5] Pf. 180, 2: Gott liebt sich selbst und seine Natur, sein Sein und seine Gottheit. In der Liebe aber, in der Gott sich (selbst) liebt, darin liebt er (auch) alle Kreaturen, jedoch nicht als Kreaturen, sondern die Kreaturen als Gott.

[6] Pf. 255, 25: Alle Kreaturen suchen etwas, was Gott gleicht; je geringwertiger sie sind, um so äußerlicher suchen sie.

in ihrem Streben zu Gott tritt das auf ihrem Grunde wohnende göttliche Sein in kraft. Eckehart entwickelt damit einen echt mystischen Schönheitsbegriff, der nichts Totes kennt noch gelten läßt. Mit vollem Rechte sagt er daher:

„...got ist niht ein zerstoerer der nâtûre, mêr: er vollebringet sie."[1]

Dieses große Wort muß man würdigen, um Eckeharts Naturauffassung ganz zu verstehen (aber auch die Sittenlehre, wie sich zeigen wird). Eckehart verliert sich nicht in die gewöhnliche Ansicht der Askese als einer Naturscheu oder gar eines Naturhasses. Er bleibt stets naturnahe.

Die Lehre von dem wesensgemäßen Streben und Jagen der Natur zu Gott bedeutet schließlich nichts Geringeres, als daß die Natur in diesem Streben stets tätig sei. Nun aber kommen bekanntlich nur in Vorgängen, Tätigkeiten die Natureigenschaften zur Erscheinung. Nur wenn das Feuer brennt, kann Wärme entstehen, nur wenn der Stein fällt, kann die Schwerkraft zum Vorschein kommen, nur wenn sich Elemente verbinden, kann chemische Wahlverwandtschaft wirken (um Beispiele in mehr neuzeitlicher Form anzuführen). Aus Eckeharts Beispielen, wie die Natureigenschaften der Dinge aus ihrem Streben und Jagen nach Gott entstehen, führen wir das vom Feuer an:

„... daz fiur, swie kreftic ez sî, ez gebrande niemer, enhoffete ez niht einer gebürte. Swie dürre daz holz wêre, daz man dar în leite, möhte ez sîn gelîchnisse niht enpfâhen, ez gebrande niemer. Des begert daz fiur, daz ez geborn werde in dem holze unde daz ez werde al ein fiur unde daz ez enthalten werde unde belîbe."[2]

Indem aller Kreaturen Leben und Eigenschaften daran liegen, daß sie Gotte nachjagen, erhalten damit die Naturvorgänge eine höhere Würde.

[1] Pf. 18, 5: Gott ist nicht ein Zerstörer der Natur, sondern er vollendet sie.

[2] Pf. 86, 7: Das Feuer, so kräftig es sein mag, würde nimmer brennen, wenn es nicht auf eine Wiedergeburt hoffen würde. Wie dürr das Holz auch ist, das man hineinlegt, es (das Feuer) würde nimmer brennen, gedächte es nicht die (Gott-)Gleichheit (= die Geburt) zu erlangen. Das Feuer begehrt, in dem Holze geboren zu werden, daß es ein Feuer werde (welches sich zu Gott erhebt) und daß es erhalten werde und bleibe (Ewigkeit gewinne).

C. Das Verhältnis des Menschen zur Natur

Die Grundzüge seiner Naturauffassung teilt Eckehart mit der gesamten mystischen Philosophie der Welt. Worin er diese aber unter einem übertrifft, ist nicht nur die große Lehre vom Ursprunge der Natureigenschaften aus ihrem Zurückstreben zu Gott. Eckehart schließt daran noch einen anderen Gedanken, der ihm ganz allein angehört: daß das Verhältnis des Menschen zur Natur zuletzt ausschließlich in der gleichen Gottdurchdrungenheit der Natur wie der Seele begründet sei! Es ist ein Gedanke von beispielloser Kühnheit, den Eckehart aus der Erkenntnis: „Gott ist dem Stein ebenso nahe wie dem Menschen, aber der Stein weiß es nicht", folgert.

„Enwêre got niht in allen dingen, diu nâtûre enwürhte noch enbegerte nihtes an dekeime dinge; wan ez sî dir liep oder leit, dû wizzest ez oder dû wizzest ez niht (doch heimlich): diu nâtûre in dem innigosten diu suochet unde meinet got. Nie dekeinen menschen geturste sô sêre,..., er begerte sîn niht und enwêre etwaz gotes dar inne niht."[1]
— eines der erschütterndsten Worte des hohen Meisters.

Eckehart erklärt uns damit, daß die Natur dem Menschen nicht in einer bloß äußerlichen Weise zugeordnet sei! Nicht als äußerlicher Standort, nicht als äußerliches Mittel, nicht als toter Stoff steht die Natur in einem Gemeinschaftsverhältnisse mit uns; was uns mit ihr verbindet, was uns eine Gemeinschaft mit ihr erst ermöglicht, ist allein jenes Gemeinsame, das der Geist mit ihr wirklich hat: das Durchdrungensein von Gott. Aus diesem Durchdrungensein folgt beim Menschen wie bei der Kreatur das Drängen zu Gott. So ist es zu verstehen, wenn Eckehart fortfährt:

„Diu nâtûre enmeinet weder ezzen noch trinken noch kleider noch gemach, nihtes an allen dingen und wêre gotes dar inne niht, unde suochet heimlich unde gejaget unde gnaget iemer mêr nâch dem, daz si gotes dar inne vindet."[2]

[1] Pf. 143, 22: Wäre Gott nicht in allen Dingen, die Natur wirkte weder noch begehrte sie etwas in irgend einem Dinge; denn, sei's dir lieb oder leid, du wissest es oder wissest es nicht, heimlich im Innersten sucht und strebt die Natur nach Gott. Nie kann es einen Menschen so sehr dürsten, daß er ... (zu trinken) begehrte, wenn nichts von Gott darinnen wäre.

[2] Pf. 143, 27: Die Natur (des Menschen) würde weder nach Essen noch nach Trinken, nach Kleidern noch nach Bequemlichkeit noch nach irgend etwas in den Dingen verlangen, wenn nichts von Gott darin wäre; und sie sucht heimlich und jagt und nagt immerzu danach, Gott darin zu finden.

Sie wirkte nicht, die Dinge brächten also ihre Eigenschaft nicht zutage, die Beziehung zu den Menschen wäre unmöglich!

So zeigt sich wieder:

„... Got ist niht ein zerstoerer der nâtûre, mêr: er vollebringet sî."[1]

Durch das Streben zu Gott wird die Natur erst verwirklicht. Darin liegt auch:

„Alles Geschaffene erhält dadurch seine Vollkommenheit, daß es sich Gotte nähert..."[2]

Es ist unbegreiflich, daß die Lehre, die Dinge entfalteten ihre Eigenschaften erst im Zuge zu Gott und darin liege auch allein der Grund für die Gemeinschaft der Natur mit dem Menschen, bisher unbekannt blieb, nicht bemerkt wurde! Es ist aber unzweifelhaft, daß diese Lehre Eckeharts auch für den Begriffszusammenhang von größter Bedeutung ist.

Schon allein dadurch, daß die im Zuge zu Gott entfalteten Eigenschaften ein Gleichnis Gottes erstreben —

„Der himel lüffe niemer, enjagete oder ensuohte er niht got oder ein gelîchnisse gotes."[3] —

und weil ausschließlich dadurch eine Gemeinsamkeit zwischen Mensch und Natur gestiftet wird, ist diese Lehre grundlegend. Da weder, so können wir hinzufügen, der Mensch noch die Natur vollkommen ist und in reiner Gottdurchdrungenheit lebt, wird auch die Gemeinschaft von Mensch und Natur keine vollkommene sein. Darum, so fügen wir hinzu, gibt es Menschenfeindliches in der Natur.

Die neuere empirische Physik wird diesen Gedanken allerdings nicht erschwingen können. Auf dem Pfade der äußeren, nur das Mengenhafte der Natur mathematisch erfassenden Erfahrung lassen sich die Eigenschaften der Natur nicht auf ihre letzten Tiefen zurückführen; aber die göttliche Wahrheit der Gedanken Meister Eckeharts bleibt davon unberührt.

Insbesondere tut die Verschiedenheit der Kreaturen der Wahrheit, die Eckehart hier lehrt, keinen Abbruch. Nicht auf diese, sondern

[1] Pf. 18, 5: Gott ist nicht ein Zerstörer der Natur, sondern er vollendet sie.
[2] B 98.
[3] Pf. 143, 21: Der Himmel liefe nimmer, jagte oder suchte er nicht nach Gott oder nach einem Gleichnis Gottes.

auf die Gottdurchdrungenheit kommt es in diesem Zusammenhange an:

„... in Gott sind aller Dinge Bilder [Urbilder, Ideen] gleich, aber sie sind ungleicher Dinge Bilder."[1]

Diesen auch bei Bonaventura zu findenden Gedanken führt Eckehart am Beispiele des Lichtes an:

„Als man erkennen mag an dem Lichte, das da wirket nach der Edelkeit der Materie, darauf es fällt. An dem Holze wirket es sein selbes Werk, das ist Hitze und Feuer; an Bäumen und an feuchten Dingen wirket es Wachsen, nicht sein selbes Werk, das Hitze ist, sondern daß sie geräumig werden („gerumen") und Frucht bringen; an lebendigen Kreaturen wirket es Leben..., also daß das Schaf das Gras (auf welches Licht schien) ißt und davon wird ein Ohr oder ein Auge; an den Menschen (in der Seele) wirkt es (das göttliche Licht der) Seligkeit, das kommt von der Gnade Gottes, die erhebet die Seele auf zu Gott und vereiniget sie mit ihm und machet sie gotfar [gottförmig]."[2]

Der Sinn dieser Darlegungen ist, daß nicht nur im allgemeinen das gemeinsame Gründen von Mensch und Kreatur in Gott ihre Gemeinschaft ermögliche, sondern daß auch ihre einzelne Bestimmtheit durch den Inhalt der göttlichen Ideenwelt vorgezeichnet sei.

D. Der Sinn und die Weltstellung

Lenken wir wieder in das Grundsätzliche zurück, so finden wir den Meister von hier aus über den Sinn der Natur in der Schöpfung Aufschluß suchen.

Er sagt, Gottes Trost sei allen Kreaturen so süß, daß alle ihn suchen und ihm nachjagen.

„Nû möhtent ir sprechen: wâ ist dirre got, dem alle crêatûren nâch jagent, dâ von sie ir wesen und ir leben habent? (Ich spriche gerne von der gotheit, wan alle unser sêlikeit dannân ûze vliuzet.)...

Wâ ist dirre got? In der vollidi der heiligen dâ bin ich bevangen.

Wâ ist dirre got? In dem vater.

Wâ ist dirre got? In der êwikeit. Got möhte niemer nieman funden hân, als der wîse sprichet ‚herre, dû bist ein verborgen got!'

Wâ ist dirre got? Reht als sich ein mensche verbirget, sô rünstert er sich unde vermeldet sich selber dâ mite, alsô hât ouch got getân. Got künde niemer nieman funden hân; nû hêt er sich vermeldet. Ein heilig sprichet ‚ich enpfinde etwenne sölicher süezekeit in mir, daz ich mîn selbes und aller crêatûre vergizze

[1] Philipp Strauch: Paradisus anime intelligentis, in: Deutsche Texte des Mittelalters, Bd XXX, Berlin 1919, S. 73, 20.
[2] Philipp Strauch: Paradisus anime intelligentis, in: Deutsche Texte des Mittelalters, Bd XXX, Berlin 1919, S. 109, 31.

unde zemâle wil zervliezen in dich... Herre, dâ kan ich niemer geruowen danne in dir und ist mir nienâ wol danne in dir."[1]

Das alles gilt nicht nur für den Menschen, auch, wie ersichtlich, für die Kreaturen.

Über die Naturanschauung Eckeharts kann man die Worte schreiben:

„... allez, daz got ie geworhte, niht anders ist denne ein bilde und ein zeichen êwiges lebens."[2]

Und zu diesem streben alle Wesen zurück.

„Frâgete man mich, daz ich daz endelîche berihten solte, waz der schepfer gemeinet hête, daz er alle crêatûre geschuof, ich sprêche: ruowe. Der mich zem anderen mâle frâgete, waz alle crêatûre suochten in irre nâtûrelîcher begirde, ich sprêche aber: ruowe. Der mich zem dritten mâle frâgete, waz diu sêle suochte an aller ir bewegunge, ich sprêche aber: ruowe."[3]

Die Kreaturen und die Seele treffen sich darin, daß sie beide im Schöpfer gründen und in ihm das Ziel ihrer Entfaltung suchen. Hiermit ist zugleich der Zweck der Schöpfung angedeutet. Dem Ausgang folgt der Eingang (in Gott). Im Eingang, im Zurückstreben der Kreaturen und der Seele, in welchem sie ihre Eigenschaften entfalten, finden sie zugleich ihr Ziel und Ende:

„Alle Kreaturen sind ein Licht, weil sie (von Gott) in dem Lichte (der Selbsterkenntnis Gottes) verstanden sind. Darum fließen alle Dinge aus (werden sie

[1] Pf. 301, 5: Nun könntet ihr sagen: Wo ist dieser Gott, dem alle Kreaturen nachjagen, von dem sie ihr Sein und ihr Leben haben? (Ich rede gerne von der Gottheit, denn alle unsere Seligkeit fließt von da aus.) ...

Wo ist dieser Gott? — ‚In der Fülle der Heiligen bin ich umfangen' (Jes. Sir. 24, 16).

Wo ist dieser Gott? — In dem Vater.

Wo ist dieser Gott? In der Ewigkeit. Niemand hätte je Gott finden können, wie der Weise sagt: ‚Herr, du bist ein verborgener Gott!' (Is. 45, 15).

Wo ist dieser Gott? — Recht, wie sich ein Mensch verbirgt, sich aber dann räuspert und sich damit selbst verrät, so hat auch Gott getan. Niemand hätte je Gott finden können; nun hat er sich (selbst) verraten.

Ein Heiliger spricht: Ich empfinde mitunter solche Süßigkeit in mir, daß ich mich selbst und alle Kreaturen vergesse und völlig in dich zerfließen will....

‚Herr, ich kann nimmer ruhen als in dir, und mir ist nirgends wohl als in dir!' (Ps. 15, 2).

[2] Pf. 155, 9: Alles was Gott je wirkte, ist ein Bild und ein Zeichen ewigen Lebens.

[3] Pf. 152, 10: Fragte man mich, ich sollte bündig Auskunft darüber geben, worauf der Schöpfer abgezielt habe damit, daß er alle Kreaturen erschuf, so würde ich sagen: (auf) Ruhe. Fragte man mich zum zweiten, was alle Kreaturen in ihren natürlichen Strebungen suchen, ich würde antworten: Ruhe. Fragte man mich zum dritten, was die Seele in allen ihren Bewegungen sucht, ich würde abermals antworten: Ruhe.

zeiträumlich geschaffen), um als ein (irdisches) Licht zu offenbaren das verborgene Licht... So wie alle Dinge als ein Licht gewiesen sind auszufließen, also sind sie auch alle ein Licht, wieder hineinzukommen..."[1].

III. Naturphilosophie und Sittenlehre

Mit Staunen bemerkten wir beim tieferen Eindringen in Eckehart die großartige Einheit seiner Naturphilosophie mit seiner Sittenlehre. Erst aus der Naturphilosophie ist die Sittenphilosophie ganz zu verstehen.

Die Naturphilosophie Eckeharts ist kein abgesondertes Lehrstück, sondern ein Glied in dem wunderbar einheitlichen Begriffsbau seiner Weisheit. Darum ist es nicht verwunderlich, wenn wir behaupten, von der Naturlehre her verstehe man erst recht die Sittenlehre! Wenn man bisher den Widerspruch, der sich zwischen Eckeharts Gebot der Tätigkeit und seiner Lehre von der Abgeschiedenheit aufzutun schien, nicht aufzulösen vermochte, so löst er sich dagegen leicht, wenn man von der Naturphilosophie ausgeht. Wie ein roter Faden zieht sich durch das ganze Denken Eckeharts hindurch der Grundsatz, daß die wesensgemäße Tätigkeit aller Geschöpfe zugleich ihre Rückkehr zu Gott in sich schließe, indem sie dabei ihre Eigenschaften erst entfalten, ihre Wirklichkeit erst gewinnen!

Wie der Stein fällt, das Feuer in die Höhe strebt, der Himmel läuft, um wieder zu Gott zu gelangen, ebenso kann auch der Mensch nur durch Tätigkeit, durch Entfaltung der ihm wesensgemäßen Eigenschaften und Wirklichkeit Gotte näher kommen, zuletzt die Gottesgeburt in der Seele erlangen! In der Predigt über Maria und Martha spricht Eckehart diesen allgemeinen Grundsatz des Naturlebens auch als den Grundsatz der Sittenlehre aus:

„... dar umbe sîn wir gesetzet in die zît, daz wir von zîtlîchem vernünftigem gewerbe gote nêher unde gelîcher werden."[2]

[1] Philipp Strauch: Paradisus anime intelligentis, in: Deutsche Texte des Mittelalters, Bd XXX, Berlin 1919, S. 127, 30.

[2] Pf. 49, 29: Dazu sind wir in die Zeit gestellt, daß wir durch zeitgemäßes und vernunfterhelltes „Gewerbe" (Handeln) Gott näher kommen und ihm ähnlicher werden.

— also ebenso wie der Stein fällt und der Himmel läuft! Eckehart führt sodann das Wort Christi an

„... gânt die wîle ir daz lieht habent."[1]

und fügt hinzu:

„Wan der dâ würket in dem liehte, der gât ûf in got frî unde blôz alles mittels: sîn lieht ist sîn gewerbe unde sîn gewerbe ist sîn lieht."[2]

Sein Gewerbe, sein Wirken ist sein Licht, darin bildet er sich zu immer reinerer Weisheit! — Welche Erleuchtung im Gegensatze zum heutigen Zeitalter, welchem die Arbeit nichts als eine Plage ist!

Daraus ist es sonnenklar, warum Eckehart keinerlei Quietismus lehren konnte, welcher sonst die Gefahr der Mystiker ist. Nicht Weltflucht, sondern „durch die Welt hindurch" mußte nun Eckeharts Grundsatz sein. Da jede Kreatur ihre Eigenschaften erst im Jagen und Eilen nach Gott entfaltet, muß dies auch für den Menschen gelten!

Es gibt nur einen Zweck des Menschen wie der Natur: zu Gott zu kommen. Das wird nicht erreicht durch Nichtstun, sondern durch Tun. Daraus allein entspringen alle Eigenschaften der Dinge, und daraus allein auch alle Kräfte der Menschen. Erst der in seinen geistigen Kräften entfaltete Mensch kann zu seiner inneren Mitte finden und die Geburt Gottes in der Seele erlangen.

Wir nahmen hier das Wesentlichste der Sittenlehre Eckeharts bereits vorweg, um die Einheit mit der Naturphilosophie zu zeigen. Der heutige Mensch, der die Natur tot und mechanistisch sieht, steht mit Staunen vor der wunderbaren Einheit, in welcher die alte Welt Naturleben, Menschenleben und göttliche Ideenwelt sah.

IV. Ergebnis

A. Rückblick

Nehmen wir alles in allem, so haben wir die Ernte der Naturphilosophie Eckeharts in der mystischen Erkenntnis, daß Gott allen Dingen gleich nahe sei; und in der anderen, daß in dieser Gottdurch-

[1] Pf. 49, 39: ‚Gehet (voran), solange ihr das Licht habt' (Joh. 12, 35).

[2] Pf. 49, 40: Denn wer da im Licht wirkt, der steigt hinauf zu Gott, frei und ledig alles Vermittelnden: sein Licht ist sein „Gewerbe", und sein „Gewerbe" ist sein Licht.

drungenheit der Dinge sowie in ihrem Jagen nach Gott, worin sie ihre Eigenschaften erst entfalten, die Gemeinschaft des Menschen mit der Natur zuletzt allein gegründet sei. In dem früher angeführten Beispiele Eckeharts, wonach kein Dürstender einen Trunk begehrte, wäre nicht ein Tropfen Gottes darin, finden wir beide Grundgedanken mit einleuchtender Klarheit ausgesprochen.

Im einzelnen folgen daraus von selbst die Erkenntnisse: des Stufenbaues der Natur, in der es demnach ein Oben und Unten, eine Rangordnung von höher und niedriger gibt; ferner der Geordnetheit der Naturwesen nach Entsprechungen; sowie des Durchdrungenseins der gesamten Natur von Schöpferischen Einflüssen, die von den höheren zu den niedrigeren Wesen hinabgehen, daher beim höchsten Wesen, Gott, beginnen. An sich sind alle Naturwesen nichtig. Sie sind nur „Fußstapfen" Gottes, die Seele aber ist Gottes Ebenbild, göttlich von Gnade. Hier stoßen wir wieder auf die Lehre vom Fünklein, welches gleichsam („quasi", „quomodo") göttlich ist, göttlich von Gnade.

Endlich sucht Eckehart von da aus auch den Sinn und die Weltstellung der Natur aus ihrem Drängen und Jagen nach Gott zu verstehen. Die Natur offenbart Gott. Sie ist aus der Liebe und Selbstmitteilsamkeit Gottes zu verstehen, aber darüber hinaus gilt ihm der Satz:

„Gottes Ausgang ist sein Eingang." „Sowie alle Dinge als ein Licht (Gottes) gewiesen sind, auszufließen, also sind sie auch alle ein Licht wieder heimzukommen."[1]

Die Wahrheit aller dieser Gedanken wird durch sie selbst, durch ihr unmittelbares Einleuchten bestätigt. Sie wird aber auch durch ihre grundsätzliche Einstellung mit der Mystik aller Zeiten und Völker gestützt (worüber später mehr). Fragt man, wieso dennoch die mechanistische Auffassung in der Geschichte siegen und diese große Wahrheit geradezu in Vergessenheit geraten konnte, so lautet die Antwort: Weil das mechanistische Verfahren in den praktischen Ergebnissen überlegen war. Es läßt ausschließlich die äußere Erfahrung, in der Form von Versuch und Sammlung von Tatsachen, „Induktion" genannt, gelten. Und da dem Menschen ein volles Eindringen

[1] Philipp Strauch: Paradisus anime intelligentis, in: Deutsche Texte des Mittelalters, Bd XXX, Berlin 1919, S. 127.

in den Sinnzusammenhang des Naturgeschehens verwehrt ist, erlangt jene schrankenlose, äußere Erfahrung eine Überlegenheit in der Kunde vom Naturgeschehen; damit aber auch in der technisch-praktischen Auswertung.

Heute, da sich dieses Verfahren längst durchsetzte, sind aber auch seine Schranken klar geworden. Nimmt man es im methodologischen Sinne als praktisches Hilfsverfahren, dann wird man es immer gelten lassen müssen. Als Grundlage einer Weltanschauung dagegen ist es falsch und verwerflich.

Daß es sich geschichtlich in Form des Nominalismus, Empirismus, Positivismus und schließlich des Materialismus durchsetzte, war keine geistige Notwendigkeit, Erfahrungsstreben und Motorphysik konnten auch zusammen bestehen. Es war nur möglich durch Verblassen des Transzendenzbewußtseins. Dieses Verblassen ist das große Rätsel der neueren Geschichte, das größte Rätsel der Menschheitsgeschichte überhaupt.

B. Bewährung in der Kunst

Eckeharts Naturauffassung ist kein ausgeklügeltes System, sondern ist die Wahrheit selbst, die aus unmittelbarem Innewerden geschöpfte Wahrheit. Im einzelnen freilich wurde und wird sie berichtigt werden, aber nicht im grundsätzlichen. Auch diese Berichtigung kann sich nicht auf das beziehen, woraus Eckehart und die alten Zeiten schöpften: auf die Anschauung. Für die Anschauung bewegt sich immer der Himmel um die Erde, auch wenn man seit Kopernikus weiß, daß dies nur die Folge einer zugrunde liegenden Wirklichkeit, der Umdrehung der Erde um sich selbst und um die Sonne, ist!

Dem heutigen, des unmittelbaren Anschauungsbildes entwöhnten Menschen mag freilich vieles an Eckeharts Naturbild befremdlich und unannehmbar erscheinen (und manches ist es auch); jedoch, es gibt einen Prüfstein, an dem sich Wahrheit und Un-Wahrheit — wenn das Anschauliche und das Sinnbildliche für sich genommen wird — bewähren muß, und das ist die Kunst!

In der Kunst muß auch heute — und wird es immer müssen — die äußere und innere Anschauung unmittelbar zum Herzen sprechen und damit zugleich Sinnbildlichkeit bei sich haben.

Hier aber finden wir ausnahmslos eine Grundtatsache, welche vernehmlich für Meister Eckehart spricht: Der hohen Kunst leuchtet in der Natur überall das Übersinnliche auf!

Sei es die Naturdichtung Goethes und der Romantik, sei es die Musik, die Malerei, die bildende Kunst, überall, wo sie die Natur darstellt, läßt sie ihren übersinnlichen Grund hervortreten. Das göttliche Leben der Seele und der göttliche Grund der Natur muß sich in der echten Kunst berühren.

Die Gottesgegenwart in der Natur spricht Goethe in den „Grenzen der Menschheit" erhaben aus:

Wenn der uralte,
Heilige Vater
Mit gelassener Hand
Aus rollenden Wolken
Segnende Blitze
Über die Erde sät,
Küss' ich den letzten
Saum seines Kleides,
Kindliche Schauer
Treu in der Brust.

Und dasselbe verkündet Goethe als Lehre:

Was kann dem Menschen Höh'res widerfahren,
Als daß sich Gott-Natur ihm offenbare . . .[1]?

In berühmten Worten lehrt er wie Eckehart, ohne Eckehart zu kennen, daß Gott auf dem Grunde der Natur wirke, innerlich, nicht äußerlich:

Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen[2].

Schon in frühester Jugend empfand er so, wie er uns selbst erzählt — aus Anschauung und unmittelbarer Verbundenheit:

„Der Gott, der mit der Natur in unmittelbarer Verbindung stehe, sie als sein Werk anerkenne und liebe, dieser schien ihm (dem Knaben) der eigentliche Gott."[3]

Eben diese Naturauffassung und keine andere ist es, welche der Lehre Eckeharts, die Gemeinschaft des Menschen mit der Natur be-

[1] Vor Schillers Schädel.
[2] Gott, Gemüt und Welt.
[3] Dichtung und Wahrheit I.

ruhe auf der Gottgegründetheit beider, zugrunde liegt! Goethe sprach diese Lehre unter anderem auch in der Form aus, daß Geist und Natur, beide ein Abglanz Gottes seien (eine Lehre sowohl der Naturphilosophie Schellings wie Hegels!):

So im Kleinen ewig wie im Großen
Wirkt Natur, wirkt Menschengeist und beide
Sind ein Abglanz jenes Urlichts droben,
Das unsichtbar alle Welt erleuchtet.[1]

Es ist, als fänden wir Eckeharts Lehre von der Liebe, mit der Gott sich selbst liebt und die das Herz wie das All durchglüht, in Goethes Naturdichtung mitgeahnt:

Allgegenwärt'ge Liebe,
Durchglühst mich;
Beutst dem Wetter die Stirn,
Gefahren die Brust!
Hast mir gegossen
Ins früh welkende Herz
Doppeltes Leben,
Freude, zu leben
und Mut[2].

Auch die Begründung aus innerer, mystischer Erfahrung fehlt nicht:

Nachts, wann gute Geister schweifen,
Schlaf dir von der Stirne streifen,
Mondenlicht und Sternenflimmern
Dich mit ewigem All umschimmern,
Scheinst du dir entkörpert schon,
Wagest dich an Gottes Thron[3].

Diese Belege, welche sich sehr vermehren ließen, genügen, um die Gleichartigkeit der Naturanschauung Eckeharts und Goethes zu beweisen. Wir sagen nicht, daß Goethe die gleichen Gedanken ausgesprochen habe, wohl aber, daß die Betrachtung der Natur in ihm dieselben Grund- und Urgefühle der Gottdurchdrungenheit und Liebe weckte.

Nun noch einige Zeugnisse anderer Dichter, welche lehren, wie sehr die echte Naturdichtung überall dieselbe Sprache spricht. Wir beginnen mit Rückert, welcher wohl aus den Quellen orientalischer Mystik schöpft, aber als Dichter doch seine eigene Naturempfindung sich bewahrte:

[1] Theatervorspiel.
[2] Pilgers Morgenlied.
[3] Zahme Xenien, Sechstes Buch.

Leben vom Hauche des Himmels

Von was die Erde lebt, von der wir alle leben?
Vom Hauch der Himmelsluft, wovon sie ist umgeben.
Von diesem Hauche lebt Gestirn und Mond und Sonne.
Und fließen über, Licht vom Überfluß der Wonne;
Als wie die Rose, die die Milch der Erde trinkt,
Von Wohlergehen träuft, vom Schmelz der Farben blinkt,
Gepriesen sei die Luft, der Hauch vom Mund des Herrn,
... Von diesem Hauche lebst auch du wie Sonn' und Stern,
Nicht von der Erde, die selbst lebt vom Hauch des Herrn.[1]

Überall strebt die echte Naturdichtung, die Einheit von Welt und Seele in Bildern über Bildern auszudrücken.

Die Gottgeborgenheit der Natur wie des Menschen erfüllt so viele Gedichte Eichendorffs:

Der Einsiedler

Komm, Trost der Welt, du stille Nacht!
Wie steigst du von den Bergen sacht,
Die Lüfte alle schlafen,
Ein Schiffer nur noch, wandermüd,
Singt übers Meer sein Abendlied
Zu Gottes Lob im Hafen.

Die Jahre wie die Wolken gehn
Und lassen mich hier einsam stehn,
Die Welt hat mich vergessen,
Da tratest du wunderbar zu mir,
Wenn ich beim Waldesrauschen hier
Gedankenvoll gesessen ...

Eine tiefe Empfindung des übersinnlichen Grundes der Natur wie des Menschen verspüren wir in Lenaus Reimen über die Nacht, welche er „Bitte" überschreibt:

Weil auf mir, du dunkles Auge,
Übe deine ganze Macht,
Ernste, milde, träumerische,
Unergründlich süße Nacht!

Nimm mit deinem Zauberdunkel
Diese Welt von hinnen mir,
Daß du über meinem Leben
Einsam schwebest für und für.

[1] Wanderung, Sechster Bezirk.

Den göttlichen Lebens- und Liebeshauch in Natur und Menschenbrust besingen unzählige Lieder, wie sie seit der Minnesängerzeit jeder kennt. Hier bedarf es nicht der Romantischen Dichter als Zeugen, aber sie sprechen zu Herzen wie wenige andere:

Frühlingsglaube

Die linden Lüfte sind erwacht,
Sie säuseln und weben Tag und Nacht,
Sie schaffen an allen Enden.
O frischer Duft, o neuer Klang!
Nun, armes Herze, sei nicht bang!
Nun muß sich alles, alles wenden . . .[1]

Im Frühling

Hier lieg' ich auf dem Frühlingshügel:
Die Wolke wird mein Flügel,
Ein Vogel fliegt mir voraus.
Ach, sag mir alleinzige Liebe,
Wo du bleibst, daß ich bei dir bliebe!
Doch du und die Lüfte, ihr habt kein Haus[2].

Je echter die Poesie, desto tiefer dringt sie in die Wahrheit ihres Gegenstandes ein. Und so alle hohe Kunst. Darum sagen uns Musik und Malerei, wenn sie die Natur zum Gegenstande haben, dasselbe wie die Dichtung. Die Kunst kann nicht anders als die Natur mit Lust und Andacht betrachten. Sie führt so auf den Gedanken Eckeharts hin, Gott sei auf dem Grunde der Natur wie des Menschen. In ihrer Allgemeinheit gefaßt, war diese Naturauffassung nicht nur aller Mystik und metaphysischen Philosophie gemein, die gesamte alte Welt besaß sie als ein selbstverständliches Gut, denn ihr war, wie Thales sagte, „alles mit Göttern erfüllt".

C. Menschenwendigkeit und Gottwendigkeit der Natur

Eckehart führt seinen Lehrbegriff der Natur in den uns überlieferten Schriften nirgends näher aus, aber die Folgerungen daraus lassen sich unschwer ziehen, denn alle Vordersätze sind klar entwickelt. Wir sehen in Eckeharts Lehrbegriff der Natur folgende

[1] Ludwig Uhland.
[2] Eduard Mörike.

Gedanken enthalten, die nur für sich entfaltet werden müssen, um als eigentümliches Lehrgut Eckeharts erkannt zu werden.

Insoferne die Natur ein Inbegriff von Entsprechungen der Seele ist, indem die Natur ja zuletzt durch die Seele geschaffen erscheint, ist sie, wie wir es ausdrücken dürfen, grundsätzlich menschenwendig. Der Mensch ist grundsätzlich die Mitte der Natur, die Natur ihm dienstbar. Freilich (so dürfen wir in Eckeharts Sinne weiter schließen) ist der gefallene Mensch und die in diesen Fall mitgerissene Natur miteinander im Zwiespalt, aber der mystisch erleuchtete Mensch erhebt sich wieder über diesen Zwiespalt. Wir finden darüber eine bedeutsame Stelle in der 57. Predigt bei Pfeiffer:

„Die meister habent eine vrâge, waz daz meine, sô got die sêle erhebe über sich selber und über alle crêatûre und er sî heim gefüeret in sich selber, warumbe enedelt er denne den lîp niht, daz er irdenischer dinge niht bedörfte? Diz berihtet ein meister — und ich wêne, ez sî sant Augustînus — unde sprichet alsô: wenne diu sêle kumet zuo der götlichen einunge, denne aller êrst ist der lîp volkomenlich dar zuo komen, daz er alliu dinc niezen mac ze gotes êren. Wan durch den menschen sint alle crêatûre ûz geflozzen, unde waz der lîp redelîche der crêatûren geniezen mac, daz ist der sêle niht ein abeval, mêr: ez ist ein zuovluz ir wirdekeit, wan diu crêatûre enmöhte edelern widerfluz niht vinden, in ir ursprunc wider ze komenne, denne in dem gerehten menschen, der ie einen ougenblik sîner sêle gestatte, daz er ûf gezogen wart in götlîcher einunge. Wan zwischen gote unde der sêle ist denne dekein hindernüsse, und alsô verre diu sêle gote volget in die wüestenunge der gotheit, alsô verre volget der lîp . . . , und als diu sêle vereinet ist mit der gotheit, alsô ist der lîp vereinet mit würkunge gewêrer tugende in Kristô."[1]

[1] Pf. 182, 40: Die Meister haben eine Frage, was das bedeute, da Gott die Seele über sich selber und über alle Kreaturen erhebe und zu sich heimführe (in den göttlichen Seelengrund), warum er denn den Leib nicht (so) veredele, daß er irdischer Dinge entraten könne. — Dies beantwortet ein Meister — und ich glaube, es ist Sankt Augustinus — und spricht folgendermaßen: Wenn die Seele zur Vereinigung mit Gott kommt, dann erst ist der Leib vollkommen in der Lage, alle Dinge (der Welt) zu Gottes Ehre zu gebrauchen. Denn alles Kreatürliche ist durch den Menschen in die Welt gekommen, und was der Leib davon auf redliche Weise (gottgetreue Weise) zu genießen vermag, gereicht der Seele nicht zum Nachteil, sondern das erhöht ihre Würdigkeit; und die Kreaturen könnten keinen edleren Heimweg, zu ihrem Ursprung zu gelangen, finden als den über den gerechten Menschen, der seiner Seele gestattet, wenn auch nur auf einen einzigen Augenblick, sich zur Vereinigung mit Gott empor zu schwingen. Denn zwischen Gott und der Seele ist dann kein Hindernis; und insoferne die Seele Gott in die ‚Wüste der Gottheit' folgt, insoferne folgt (ihr) der Leib . . . Und da die Seele mit der Gottheit vereint ist, so ist der Leib, der wahrhafte Tugend übt, mit Christus vereint.

Durch die Menschenwendigkeit, so sind die letzten Worte auszulegen, wird die Natur auch, wie wir sagen wollen, g o t t w e n d i g, da der Mensch seinem Wesen nach zu Gott hinstrebt.

Mittelbar finden wir hier auch jene Lehre von der Veredelung der Welt durch die geheiligte Seele, welche in der indischen Mystik eine so große Rolle spielt: die Guten sind dort geradezu die „Welterhalter" (Sawitzi).

Im allgemeinen darf man sich aber die Gottwendigkeit der Natur nur, wie gesagt, mittelbar durch die Seele bedingt denken, so nämlich, daß die Seele der „Inbegriff aller Dinge", „gleichsam alles" ist, demnach die I d e e jedes Dinges der Möglichkeit nach in sich enthält. Hierfür sei noch als ein Eckeharten besonders teures Zeugnis das Feuer angeführt:

„Sô daz lîplîche fiur ... enbrennet daz holz ..., sô enpfâhet ez fiures nâtûre unt wirt gelîche dem lûtern fiure, daz sunder allez mitel haftet undenen an dem himele. Alzehant vergizzet unde verzîhet ez vater unt muoter, bruoder unt swester ûf erde unt îlet unt jaget ûf an den himelschen vater. Sîn vater hie nidenen des funken ist das fiur unt muoter sîniu ist daz holz; bruoder unt swestern sint die andern funken, ...: er îlet unt jaget ûf snelleclîchen zuo sînem rehten vater, daz der himel ist ...

Unt noch ist daz gar sêre ze merkenne, daz diz fünkelî niht alleine lâzet unt vergizzet vater unde muoter ûf ertrîche, mêr: ez lâzet unt verzîhet sich sîn selbes, unt von nâtiurlîcher minne kumet ez zuo sînem rehten vater, dem himel; wan ez muoz von nôt erleschen in der kelti der lüfte; doch wil ez bewîsen nâtiurlîche minne, die ez zuo sînem ... vater hat.[1]

Die Gottwendigkeit des Feuers, wie sie hier geschildert wird, liegt wohl in ihm selbst, seiner Idee, aber doch nur dadurch, daß das Feuer ein Gleichnis der Seele ist. Das Feuer gebiert sich im Holze, wie Gott sich in der Seele gebiert. Das Feuer verläßt die Welt, um zu Gott zu eilen; so auch „verzieht" sich die Seele ihrem reinen

[1] Pf. 430, 19: Wenn das materielle Feuer das Holz entzündet, so empfängt es die Natur des Feuers und wird dem lauteren Feuer gleich, das ganz unmittelbar unten am Himmel haftet. Sofort vergißt und gibt es auf Vater und Mutter, Bruder und Schwester auf Erden und jagt hinauf zum himmlischen Vater. Sein Vater hienieden (der des Funkens) ist das Feuer, und seine Mutter ist das Holz, seine Brüder und Schwestern sind die anderen Funken ... Er eilt und jagt schnell hinauf zu seinem rechten Vater, welches der Himmel ist ...

Und weiterhin ist noch sehr zu beachten, daß dieses Fünklein nicht allein Vater und Mutter auf Erden vergißt und verläßt; vielmehr es verläßt und verleugnet sich selbst und aus seinem natürlichen Liebesdrang kommt es zu seinem rechten Vater, dem Himmel. Denn notwendigerweise muß es in der Kälte der Lüfte erlöschen; gleichviel will es die natürliche Liebe, die es zu seinem Vater hat, bekunden.

Wesen nach ihres Selbstes und strebt zu Gott. So ist die Gottwendigkeit der Natur zugleich in ihrer Menschenwendigkeit begründet, ja durch diese erst vermittelt. — Und von der anderen Seite her gesehen, besteht eine Gemeinschaft zwischen Mensch und Natur wieder nur um der Gottessehnsucht willen, welche die Natur wie den Menschen beseelt und welche, da der Mensch die Natur dem Vermögen nach in sich enthält, durch den Menschen selbst vermittelt wird.

D. Naturphilosophische Ideenlehre

Zu den soeben überblickten naturphilosophischen Grundgedanken Eckeharts kommt noch die naturphilosophische Ideenlehre hinzu. Sehen wir von dem schon in der Schöpfungslehre über die Idee Dargelegten ab, so können wir kurz als die Hauptsätze die folgenden bezeichnen:

1. Die Einheit und Ungeteiltheit der jeweils oberen Idee im Vergleiche zur jeweils niederen. („Was im Niederen geteilt, ist eins im Oberen."[1]
2. Die Verähnlichung des Gewirkten durch das Wirkende, durch die wirkende Idee. („Ein Wirkendes macht nicht sich allem (Gewirkten) ähnlich, sondern es macht (umgekehrt) alles Gewirkte sich selbst ähnlich."[2]) Im Sinne der ganzheitlichen Kategorienlehre des Verfassers ist damit die Ebenbildlichkei der Ausgliederung des Gliedes durch das Ganze oder des Niederen durch das Höhere ausgesprochen.
3. Das Innebleiben des jeweils Niederen im Höheren oder des Gliedes in der ausgliedernden Ganzheit, wie es in der Schöpfungslehre bereits hervortrat. Denn die Ideenwelt ist ein Stufenbau gleichwie ihr Abbild auf der Erde.
4. Das Ergebnis des schöpferischen Wirkens der Ideen von oben nach unten sind Entsprechungen („Gleichnisse") im Gesamtganzen der Natur; die Naturideen sind wieder Entsprechungen zur Seele.
5. Die Idee wirkt vollkommen und unvollkommen. Ähnlich wie im Menschen gibt es daher auch in der Natur vollkommen und un-

[1] B 65.
[2] B 209.

vollkommen, also im übertragenen Sinne gut und böse. „In der Natur ist der Mangel ein Prinzip für die Entstehung des Bösen."[1]

Auch in der Ideenlehre widerstreitet Eckeharts Naturdenken demnach der neuzeitlichen Naturwissenschaft, welche nur mengenhafte, sinnfreie, eindeutige Naturgesetze anerkennt.

Eine Sonnenfinsternis z. B. wäre für Eckehart wie für die ganze alte Welt eine Erscheinung der Unvollkommenheit, für die mathematische Naturwissenschaft dagegen ist sie rechenbar und nichts als rechenbar.

E. Ein Blick auf die lehrgeschichtlichen Zusammenhänge

In seiner Ideenlehre wandelt Eckehart in den Bahnen des Platon, Aristoteles, Augustinus und des sogenannten scholastischen Realismus (wonach die Ideen real, nicht bloß „Namen" sind — zum Unterschiede vom „Nominalismus", dem sie bloß Namen sind). Aber unstreitig gibt auch hier Eckehart den sonst herrschenden Grundgedanken eine eigene Vertiefung. Er verleiht ihnen dadurch eine höhere Bedeutung, einen mystischen Glanz, den sie sonst nicht erreichen. — Jedoch würde uns eine nähere Untersuchung dieses Gegenstandes zu weit von unseren Zielen abführen. Dagegen sind die lehrgeschichtlichen Zusammenhänge in der Naturphilosophie für das Verständnis der Eckehartischen Gedankenwelt von unmittelbarer Bedeutung.

Eckeharts Lehre, daß Gott allen Kreaturen gleich nahe sei, ist in einem allgemeinen Sinne aller Mystik gemeinsam. So findet sie sich deutlich in den altindischen Upanischaden. Aber der bestimmte Vergleich mit dem Menschen — „der Stein weiß es nicht" — wurde nirgends erreicht. Die Lehre vom Eilen und Jagen aller Wesen nach Gott dagegen ist uralt und kann keiner echten Mystik ganz fehlen, da sie vielmehr zum Wesen der Mystik gehört. Platon lehrte in den „Gesetzen", ein Zug des Verwandten zum Verwandten gehe vom Menschen zum Göttlichen[2]. Auch lehrt er, die Ideen seien die Vorbilder der Naturdinge, wodurch er mittelbar aus-

[1] B 186.
[2] Platon: Gesetze 899 a ff.

spricht, daß die Dinge zu ihren Vorbildern hinstreben; wie denn überhaupt alles Werden des sinnlichen, irdischen Seins in gewissem Sinne von der Liebe des Gewordenen zu seiner übersinnlichen Idee ausgehe[1]. Ferner wird in den „Gesetzen" der Weltgeist als Herrscher und Ordner des Weltalls gefeiert[2], und durch Teilnehmen an dieser Vernunft, den Ideen, entstehen und bestehen alle Dinge, was ebenfalls einen Zug zur übersinnlichen Welt in sich schließt[3]. Und endlich: Gott ist der mythische Beweger der Sphären, er zieht sie zu sich[4].

Aristoteles gestaltete diesen Platonischen Gedanken aus. Er lehrt ausdrücklich, daß Gott die Welt wie der Geliebte den geliebten Gegenstand bewege, während er in Selbstbetrachtung in sich selbst verharre — die berühmte Lehre vom „unbewegten Beweger", welche die gesamte Scholastik und mit ihr Eckehart übernahm. Darnach ist alles Werden durch das Sich-Hinbewegen der Dinge nach Gott begründet[5].

Übereinstimmend damit lehrte der neuplatonische Mystiker Plotin die Rückwendung (epistrophé) der Kreaturen zum Einen, zu Gott.

Und diese Plotinische Lehre gestaltete besonders Augustinus aus, den Eckehart besonders gut kannte und benützte. Er lehrte als Mystiker aufs klarste den Zug des Menschen zu Gott, wie schon sein bekanntes Wort bezeugt: „Unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in Dir" (in Gott).

Vergleicht man das alles zusammen mit Eckeharts Lehren, so tritt gerade das Ursprüngliche derselben hervor! Nicht um eine lehrgeschichtliche Entlehnung kann es sich bei Eckehart handeln. Die wahre Quelle seiner gesamten Naturphilosophie liegt in der mystischen Schau selbst, welche von Eckehart mit unvergleichlicher Schöpferkraft und Geistestärke, unabhängig von allen „Einflüssen", selbständig gedeutet wurde!

Diese Ursprünglichkeit Eckeharts beweisen ja auch seine anderen naturphilosophischen Lehren, besonders jene, daß die Naturdinge

[1] Platon: Philebos 53 d ff.; Staat 511 b.
[2] Platon: Gesetze 875 c f.
[3] Platon: Phaidon 101 c f.; Philebos 27 a.
[4] Platon: Politikos 269 c f.
[5] Aristoteles: Metaphysik VII 6; Physik II 1 und VIII 11.

wie alle Kreaturen im Eilen und Jagen nach Gott ihre Eigenschaften erst entfalten; sowie jene, daß die Gemeinschaft des Menschen mit der Natur zuletzt auf der gemeinsamen Gottdurchdrungenheit beruhe! — Anbetungswürdige Lehren, welche nicht wieder aus der Geistesgeschichte verschwinden können.

Sicherlich waren diese Lehren auch bei den anderen Mystikern angelegt, aber ihre Deutungen der inneren Erfahrung waren von anderen Zielen in Anspruch genommen. Platons Aufmerksamkeit z. B. war gar sehr auf die Ideen und ihren Gegensatz zur Materie gerichtet; die des Aristoteles auf eine Ausgestaltung der Seinslehre und auf die Verwertung der Philosophie in der Empirie; die altindischen Mystiker wieder sahen wohl wie Eckehart zuerst auf das Übersinnliche, auf Gott, aber die Bewegung der Natur und des Menschen zu Gott in ihrer Leben-begründenden Bedeutung war nicht im Mittelpunkt ihrer Betrachtung. So vermochten sie zu den von Eckehart verkündeten Wahrheiten nicht in gleicher Klarheit zu gelangen.

Dies ist der letzte Grund dafür, daß in keiner Mystik der Ausgleich von schauendem und tätigem Leben so rein gefunden wurde wie in der Eckeharts.

Es ist nun lehrreich, einen Blick in die auf Eckeharts Zeiten folgende Zukunft zu werfen.

Nach Eckeharts Tode drang der Nominalismus mehr und mehr vor. Ihm folgte dann die mechanistisch und materialistisch verstandene Naturwissenschaft (begründet durch Galilei und Newton). Man kann diese Entwicklung als einen Kampf um die Erfahrung, das rein empirische Verfahren, verstehen (um ihr auch eine gute Seite abzugewinnen). Hier hat die Lehre vom Zuge aller Wesen zu Gott keinen Platz. Seit der Ausbildung des Energiebegriffes will diese Physik bekanntlich alles Naturgeschehen aus einem „Energiegefälle" herleiten, wonach alle Naturvorgänge dadurch ausgelöst werden, daß sie von einer höheren Energiestufe zur niedrigeren gehen. Daher kann es auch nichts Schöpferisches in der Natur geben. Alles Schöpferische und der Zug der Wesen zu Gott ist in dieser Naturauffassung schon verfahrenmäßig ausgeschlossen, da es sich ausschließlich um mathematisch darzustellende, blind-notwendige Veränderungen an rein mengenhaft bestimmtem Geschehen handelt. Die neueste Physik ändert daran natürlich kein Jota.

Erst mit Schellings Naturphilosophie trat hier eine Wendung ein (wenn wir von Leibniz, Kant und Fichte der Kürze halber absehen).

Er stellt sich die Frage: wie die Natur dazu komme, erkannt zu werden, und er antwortet: weil sie selbst, obwohl nicht Geist, so doch von der Art des Geistes ist. Die Natur ist ihm die Odyssee, in der der Geist zuletzt seine Heimat findet, den menschlichen Geist, der sich selbst setzen und entgegensetzen kann, wie Fichte sagte, sich selbst zu denken, zu erkennen vermag. Nun erhielt die Natur wieder Innerlichkeit!

Eckehart allerdings rückte die Natur ferner vom Geiste, von der menschlichen Seele. Aber er sieht sie jedenfalls zugleich noch tiefer — in ihrer Gottbefaßtheit!

Eckehart würde Schellings Frage, wie die Natur dazu komme, erkannt zu werden, dahin beantworten: weil sie wie der erkennende Geist von Gott durchdrungen ist.

Und was von der Naturphilosophie Schellings und Hegels gilt, gilt auch von jener Franz v. Baaders.

Es darf wohl als ein bedeutsames Wahrheitszeichen der Eckehartischen Naturlehre betrachtet werden, daß ihre Grundgedanken, wenn auch in anderer Form, in einer jahrhundertelangen späteren Entwicklung wiedererzeugt wurden.

Sechster Abschnitt

Mystische Erkenntnislehre

I. Lehrgeschichtlicher Vorblick

Erkenntnislehre als eigenes Sonderfach der Philosophie gibt es im genauen Sinne des Wortes erst seit Kant. Erkenntnistheoretische Lehren entwickelte aber von jeher jede Philosophie. Schon Platon, Aristoteles, die Skeptiker, die Nominalisten, später die Empiristen begründeten Lehren über das Wesen der Erkenntnis. Aristoteles z. B. eröffnete seine „Metapysik" bekanntlich mit den Worten: „Alle Menschen verlangen von Natur nach dem Wissen." Daraus ersieht man, welche Bedeutung er dem Erkennen beilegte. Das gleiche gilt aber auch für alle mystischen Schulen, soweit sie philosophische Lehrbegriffe überhaupt entwickelten.

Der Geschichtsschreiber der Mystik muß die Ansicht, es gebe im wesentlichen nur zwei große erkenntnistheoretische Lager, das sensualistisch-empiristische, welches alle Erkenntnis zuletzt auf Sinneseindrücke zurückführt, und das aprioristisch-idealistische, welches apriorische Formen, Ideen oder dialektische Kategorien der Erkenntnis zugrunde legt — der Geschichtsschreiber muß diese Ansicht erweitern: Es gibt überdies eine mystische Erkenntnistheorie!

Die mystische Erkenntnistheorie ist dadurch gekennzeichnet, daß sie, obgleich sie das idealistische Lehrgut übernimmt, darüber hinaus noch eine höhere, letzte Quelle aller Erkenntnis annimmt: die innere, mystische Erfahrung, das mystische Innewerden Gottes. Darum nennen wir solche Lehren mit Recht mystische Erkenntnislehren.

Den Begriffen nach sind die mystischen Erkenntnislehren am wenigsten ausgebildet, einfach deshalb, weil die großen Mystiker solchen Begriffen ihre Aufmerksamkeit nicht besonders zuwenden und ihr ganzes Trachten vielmehr den mystischen Erlebnissen selber widmen.

Das gilt auch für Meister Eckehart, daher auch seine Erkenntnislehre bisher nicht eigentlich ans Licht gebracht wurde. Gehen wir aber von den mystischen Zuständen, der inneren Gotteserfahrung, aus, dann werden wir das Ziel erreichen.

II. Mystische Erkenntnislehre

Eckehart geht zur Begründung auf etwas zurück, was noch über allem besonderen, einzelnen Erkennen liegt, auf den Seelengrund, das „Fünklein". Man kann es am kürzesten als Organ mystischer Erfahrung bezeichnen.

In einer seiner unmittelbarsten, kühnsten Predigten, der 87., spricht sich Eckehart über das Fünklein im Hinblick auf das Erkennen folgendermaßen aus:

„Nû ist ein frâge, wâ ane sêlikeit aller meist lige? Etlîche meister hânt gesprochen, daz si lige an der minne. Ander sprechent, si lige an bekantnüsse und an minne, unde sprechent für baz. Aber wir sprechen, daz si niht lige an bekantnüsse noch an minne, sunder ein dinc ist in der sêle, von dem fliuzet bekantnüsse unde minne, daz bekennet selbe niht noch minnet niht alsô als die krefte der sêle. Der diz bekennet, der bekennet, wâ ane sêlikeit lige. Diz hât weder vor noch nâch und ez ist niht wartende keines zuokomenden dinges, wan diz mac weder gewinnen noch verlieren. Hier umbe sô ist ez beroubet, daz ez niht enweiz in im ze würkenne; mêr: ez ist selbe daz selbe, daz sîn selbes gebrûchet nâch der wîse gotes."[1]

Eckehart lehrt damit wie Fichte die Selbstsetzung.

Hieraus ersehen wir, was alle mystische Erkenntnislehre kennzeichnet: daß Eckehart etwas noch vor oder über der Erkenntnis Stehendes annimmt, das nämlich, wodurch mystische Erfahrung, das Innewerden eines übersinnlichen, göttlichen Seins erst möglich wird. Eckehart bestimmt es deutlicher als andere Mystiker als Seelengrund

[1] Pf. 282, 15: Nun ist es eine Streitfrage, worin die Seligkeit vorzüglich liege (Seligkeit bedeutet hier Gotteserfahrung). Etliche Meister haben gesagt, sie liege in der Liebe, andere sagen, sie liege in der Erkenntnis und in der Liebe, und die treffen's schon besser. Wir aber sagen, daß sie weder in der Erkenntnis noch in der Liebe liege; es gibt vielmehr ein Etwas in der Seele [das Fünklein, der Seelengrund], aus dem Erkenntnis und Liebe ausfließen; es selbst erkennt und liebt nicht, wie es die Kräfte der Seele tun. Wer dieses (Etwas) kennenlernt, der erkennt, worin die Seligkeit liegt. Es (das Fünklein) hat weder Vor noch Nach, und es wartet auf nichts Hinzukommendes, denn es kann weder gewinnen noch verlieren. Darum zeigt es den (scheinbaren) Mangel, daß es nicht weiß, wie es aus sich selbst heraus wirken kann, vielmehr ist es selbst dasselbe, das sich selbst genießt in der Weise, wie Gott es tut.

oder „Fünklein". Man muß dies daraus begreifen, daß die innere Gotteserfahrung mit der gewöhnlichen, sinnlich vermittelten nicht gleichgesetzt werden kann.

In diesem Zusammenhange ist auch wichtig, welche Vorstellung der Mystiker von dem erfahrenen göttlichen Sein, das ist Gottes habe. Meister Eckehart folgt hier dem Gottesbegriffe des Aristoteles, indem er Gott faßt als:

„... ein vernunft, diu dâ lebet in sîner bekantnüsse alleine, in im selber alleine blîbende, dâ in nie niht beruorte, wan er alleine dâ ist in sîner stilheit. Got in sîn selbes bekantnüsse bekennet sich selber in sich selber."[1]

Nach Aristoteles[2] ist bekanntlich Gott „Denken des Denkens", Selbstbetrachtung — man merke die mystische Prägung, welche Eckehart diesem Aristotelischen Gedanken zu geben weiß, indem er sagt, Gott sei da allein in seiner Stille, unberührbar.

Nun ist aber die Seele nach Eckehart „gote alsô sippe", daß sie (aus Gnade, nicht von Natur) gleichsam eins mit ihm sei, ein „Beiwort" zu dem Worte, das er spricht (das Wort = Sohn):

„Ich meine allez diz wörtelîn quasi, daz heizet als, unde diz ist, daz ich in allen mînen bredien meine. Daz heizent diu kint in der schuole ein bîwort."[3]

Darauf gründet nun der für die Erkenntnislehre Eckeharts entscheidende Gedanke:

„Gotes sêlekeit lît an der înwertwürkunge der vernünftekeit, dâ daz wort inneblîbende ist. Dâ sol diu sêle sîn ein bîwort und mit gote würken ein werc, in der înswebenden bekantnüsse ze nemenne ir sêlekeit in dem selben, dâ got sêlic ist."[4]

Das heißt nicht weniger, als daß die Seele im mystischen Zustande teilnehme am göttlichen Leben und damit auch am göttlichen Erkennen!

[1] Pf. 269, 39: ... eine Vernunft, die da lebt im Erkennen einzig ihrer selbst, nur in sich selbst verharrend dort, wo ihn nie etwas berührt hat; denn da ist er allein in seiner Stille.

[2] Aristoteles, Metaphysik XII.

[3] Pf. 271, 9: Ich richte mein Augenmerk nun auf das Wörtlein „quasi", das heißt „gleichwie"; dies ist es, auf das ich's in allen meinen Predigten abgesehen habe. Das nennen die Kinder in der Schule ein Beiwort.

[4] Pf. 272, 11: Gottes Seligkeit liegt im Einwärtswirken [im In-sich-Schauen] der Vernunft, wobei das „Wort" innen bleibt (in der göttlichen Selbstbetrachtung). Hier soll die Seele ein „Beiwort" sein und mit Gott ein Werk wirken, um in dem in sich selbst schwebenden Erkennen (in der Selbsterkenntnis) ihre Seligkeit zu schöpfen: in demselben, wo Gott selig ist.

Das scheint nun dem heutigen Menschen mehr wie aus einem Traume geredet. Ehe wir aber darüber urteilen, verfolgen wir Eckeharts Gedanken noch weiter. —

Von dieser seiner Lehre wird erst eine andere Stelle aus der berühmten 56. Predigt Eckeharts völlig klar:

„Alle crêatûren die smackent irme ûzern menschen als crêatûren, als wîn unde brôt unde fleisch. Aber mînen inren menschen ensmacket niht als crêatûre, mêr: als gâbe gotes. Aber mîn innerster mensche ensmacket sie niht alse gâben gotes, mêr: als ie und iemer."[1]

Hier spricht Eckehart seine ganze Erkenntnistheorie aus. Der Schlüssel liegt in den leicht zu übersehenden, bisher nicht beachteten Worten: „als je und je (von jeher) mein". Damit ist nichts Geringeres gesagt, als daß der Mensch in der Teilnahme am göttlichen Leben die ganze Schöpfung in sich aufnehme! Doch greifen wir damit unserer späteren Erklärung vor.

Wir dürfen sagen: Eckehart unterscheidet in den angeführten Worten dreierlei Erkenntnis:

(1) Die zuletzt genannte höchste, die mystische, welche er, wie schon angedeutet, aus dem Mitleben des Menschen in Gott entspringen läßt, daher „als von jeher mein" erklärt.

(2) Die weniger hohe, aber doch im Transzendenten wurzelnde Erkenntnis des „inneren Menschen", das ist der Vernunft, welche eine Erkenntnis der Ideenwelt bedeutet. Sie ist ein inneres Spüren des göttlichen Grundes der Dinge, eben der Ideen — die „Kreaturen als Gabe Gottes". Wir dürfen hinzufügen, dies sei die Erkenntnis auf Grund von Eingebungen, wie sie in den schöpferischen Begriffen von Wissenschaft und Kunst gegeben sind.

(3) Die äußere oder sinnliche Erkenntnis, welche die Kreaturen „als Wein und Brot und Fleisch" nimmt.

Wir ersehen aus dieser Stufenleiter schon jetzt, daß das Erkennen für Eckehart nicht bloß ein seelischer Vorgang unter anderen im menschlichen Geiste war, sondern ein innerer Lebensvorgang, auf welchem das Wesen des Geistes so recht beruht. Doch

[1] Pf. 180, 30: Alle Kreaturen schmecken als Kreaturen (nur) dem äußeren Menschen, wie Wein, Brot und Fleisch. Meinem inneren Menschen aber schmeckt nichts als Kreatur, sondern als Gabe Gottes. Mein innerster Mensch aber schmeckt sie (auch) nicht als Gaben Gottes, sondern als ewig.

wird sich das später noch klarer zeigen. Wir betrachten nun einzeln die Erkenntnisstufen.

III. Die erste Stufe: Das mystische Erkennen

Immer wieder betont Eckehart, und dazu bestimmt ihn die mystische Erfahrung, daß das Innebleibende der Seele, das Fünklein, mit Gott ein Werk wirke; daß es ein Mitleben mit Gott habe und in diesem innebleibenden Mitleben zugleich Gott erkenne. Zu verstehen ist das nur, wenn man die Hinweise auf das Erlebte dieser Lehren ernst nimmt. Sie sind aber nicht nur erlebt, sondern auch folgerichtig. Die Lehre vom mystischen Erkennen folgt sowohl aus dem bekannten Eckehartischen Begriffe des „Fünkleins" oder Seelengrundes (den wir hier allerdings nicht näher erklären können) wie auch aus dem Begriffe des Innebleibens, den Eckehart in der gewaltigen 56. Predigt berührt.

In ihr heißt es auf die Frage:

„... bruoder Eckehart, wenne giengent ir ûzerme hûse? Dô was ich dâ inne."[1]

und:

„Dâ vermiste mîn nieman."[2]

Die Erklärung dieser urtümlichen, aus heimlichster Erfahrung kommenden Worte liegt darin, daß das Fünklein der Seele sich in Wahrheit auch während des weltlichen Daseins der Menschen von Gott nie trennte, stets in seiner göttlichen Befaßtheit innebleib. Das, was Eckehart die „Gottesgeburt in der Seele" nennt, ist nichts anderes als eine Bewußtwerdung dieser unauflöslichen Verbundenheit und Einheit der Menschen mit Gott.

Auch der oben angeführte Begriff des „Beiwortes" macht dies klar. Die Seele ist ein Beiwort des göttlichen Wortes (des Logos, des Sohnes). Dieses „Beiwort" bleibt (durch das Fünklein) auch während der Erdenlaufbahn der Seele mit Gott vereint, es nimmt als Innebleibendes am göttlichen Leben teil! Das Innebleibende ist also

[1] Pf. 181, 6: Bruder Eckehart, wann gingt ihr aus dem Hause? — Da (während ich gefragt wurde) war ich drinnen.
[2] Pf. 181, 18: Es vermißte mich da niemand (während ich aus Gott trat und in der Welt war).

allerdings zugleich ausfließend, während das göttliche Wort im innergöttlichen Leben verharrt (im trinitarischen Kreislaufe).

Nun ist es verständlich, wieso Eckehart sagen kann, der innebleibende Teil der Seele (das Fünklein) „wirkt mit Gott ein Werk". Denn er hat — als innebleibend — ein Mitleben mit Gott; er schmeckt Gott nicht von außen, nicht als sinnlich empfindbare „Gabe", vielmehr: Gott ist von jeher sein, ist „je und je" sein! Was Gott wirkt und erkennt, wirkt und erkennt auch der innebleibende Teil der Seele.

Die Erde und Himmel übersteigende Kühnheit dieses Gedankens muß in Erstaunen setzen. Der nüchterne Sinn des neuzeitlichen Menschen, der auf äußere Empirie eingestellt ist, wird das schlechthin ablehnen, dennoch wird niemand leugnen können, daß Eckeharts Gedanke aus den tiefsten Tiefen des Erlebnisses geschöpft ist. Von hier aus begreift man auch erst ganz die an Wunder grenzenden Ausbrüche des Meisters.

„Gott ist mein Vaterland."
„Alles, was Gott je seinem eingeborenen Sohne gab, das hat er mir gegeben."
Im inneren Menschen wohnt „Gott, dessen Natur es ist, immer und allein ... im Innersten zu sein. Wenn aber Gott, dann sicher auch alles; denn in Gott ist alles. ... bemerke, daß der innere Mensch auf keinerlei Weise in der Zeit oder an einem Orte ist, sondern ganz in der Ewigkeit. Dort wird Gott geboren, dort wird er gehört, dort ist er, dort spricht Gott und Gott allein."[1]

Hier zittert überall noch die Erschütterung des gewaltigen Erlebnisses nach. Der biblischen Lehre, daß wir nicht nur Gottes Geschöpfe, sondern göttlichen Geschlechtes seien, und nicht nur Söhne, sondern auch Erben, gibt hier Eckehart ekstatischen Ausdruck. Wieder müssen wir an den Begriff des Fünkleins erinnern, welches „gote alsô sippe" ist und das Wesen Gottes selbst berührt. Es heißt nicht zufällig „Fünklein", denn es ist göttliches Licht. Ohne diesen Begriff sind Stellen wie die obigen nicht voll zu verstehen.

„Sol got gesehen werden, daz muoz geschehen in eime liehte, daz got selber ist."[2]

Hiermit sind wir schon bei dem Hauptgedanken der Eckehartischen Erkenntnistheorie angelangt, den er in den Worten ausspricht:

„Dâ wirt got mit gote bekennet in der sêle."[3]

[1] B 193.
[2] Pf. 80, 23: Soll Gott gesehen werden, so muß es in einem Lichte geschehen, das Gott selbst ist. [Dieses ist ein Licht der Gnade].
[3] Pf. 37, 31: Da wird Gott durch Gott in der Seele erkannt.

Demnach, die Seele begreift Gott nur, soferne sie von ihm begriffen wird[1]. In vielen Wendungen gibt Meister Eckehart dem Ausdruck:

„... dar umbe wirft er (Gott) sînen blic in die sêle durch daz, daz si eht bekenne ..."[2].

„Ez ist ze wizzenne, daz daz ein ist nâch den dingen: got bekennen unde von gote bekant ze sînne. ... In dem bekennen wir got unde sehen, daz er uns machet gesehende unde bekennende. Und als der luft ... von dem liuhtet ..., daz er erliuhtet ist, und alsô bekennen wir, daz wir bekant sîn unde daz er uns sich machet bekennende."[3]

In kühner Bildhaftigkeit sagt dasselbe auch ein von Hegel in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie angeführtes Wort:

..., dâ inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, dâ inne mich got siht; mîn ouge unde gotes ouge daz ist ein ouge und ein gesiht und ein bekennen und ein minnen."[4]

In Wahrheit folgt dies alles aus der mystischen Einheit mit Gott!

Einen aufschlußreichen Vergleich von Lehrer und Jünger für Eckeharts Lehre vom Erkennen durch Erkanntwerden enthält folgende Äußerung in der gut erhaltenen, durch die Rechtfertigungsschrift als echt bezeugten Predigt. Pfeiffer:

„Got machet uns sich selber bekennende unde sîn wesen ist sîn bekennen und ez ist daz selbe, daz er mich machet bekennende unde daz ich bekenne, und dar umbe ist sîn bekennen mîn: Als in dem meister ein ist, daz er lêret, und in dem junger, daz er gelêret wirt."[5]

Gott macht uns erkennen, indem er uns an seiner Selbsterkenntnis teilnehmen läßt.

---

[1] Pf. 504, 26.

[2] Pf. 504, 15: Daher wirft Gott seinen Blick in die Seele, daß sie etwas (von ihm) erkenne.

[3] Pf. 38, 11: Man muß wissen, daß Gott zu erkennen und von Gott erkannt zu werden der Sache nach eins ist ... Indem wir Gott erkennen und sehen, erkennen und sehen wir, daß er uns sehen und erkennen macht. Und ebenso, wie die Luft leuchtet dadurch, daß sie erleuchtet ist, ebenso erkennen wir, daß wir erkannt werden und daß er (Gott) uns sich erkennen macht.

[4] Pf. 312, 8: (Das Auge,) in dem ich Gott sehe, ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht; mein Auge und Gottes Auge, das ist ein Auge und ein Sehen und ein Erkennen und ein Lieben.

[5] Pf. 40, 12: Gott macht uns sich selbst erkennen, und sein Sein ist sein (Selbst-)Erkennen. Und es ist dasselbe, daß er mich erkennen macht und daß ich erkenne. Und darum ist sein Erkennen mein, so wie es ein und dasselbe ist: im Meister, daß er lehrt, und im Jünger, daß er gelehrt wird.

Noch manche solche Äußerungen, die uns verbürgen, hier Eckeharts ureigenste Lehre vor uns zu haben, ließen sich anführen. Doch möge das bisherige genügen.

Der neuzeitlichen Geistesrichtung klingen nun alle diese Dinge befremdlich und einfach unerschwinglich. Die positivistische Denkweise kann damit schlechthin nichts anfangen. Sieht man aber näher zu und stellt man sich auf den Standpunkt des Idealismus, wie er von Platon bis Hegel entwickelt wurde, so erscheint Eckeharts Lehre wohl begreiflich. Der Grundgedanke Eckeharts, wonach wir erkennen durch Erkanntwerden, findet sich auch in der Geschichte des Idealismus. Franz von Baader war es, der den Satz verfocht: „Cogitor ergo cogito, ich werde gedacht, also denke ich" — eine Formulierung, die sich gegen Descartes „cogito ergo sum ‚Ich denke, also bin ich" richtet. Eine andere Bestimmung lautet: „Cognosco inquantum cognoscor; ich erkenne, insofern ich erkannt werde."

Das gilt für das Erkennen im höchsten mystischen Zustande. Es gilt aber auch für das Erkennen aus der Idee, also für die Ideenlehre, wenn und soferne man sie als Grundlage der Erkenntnislehre annimmt.

Gehen wir von der Idee aus, so ist es klar, daß sie, im Platonischen Sinne verstanden, als Eingebung in unserem Geiste erweckt werden müsse, ehe eine Wesenserkenntnis der Dinge stattfinden kann (die Sinneserfahrung ist dabei zwar unentbehrlich, aber nur Vorbedingung, nur Veranlassung der Erweckung der in unserem Geiste schlafenden Ideen[1]. Dieses Erwecktwerden der Ideen in uns oder Eingerücktsein unseres Geistes in die Ideenwelt, angezeigt durch die Eingebung, könnte man auch als „Erkanntwerden durch die Idee" bezeichnen: Ich erkenne, insofern die Idee in mir lebendig wird, insofern ich eins mit der Idee bin oder soferne ich von der Idee berührt werde, ich erkenne, also werde ich von der Idee berührt.

Steht es doch ebenso mit der höchsten mystischen Erkenntnis. In ihr bildet der Mensch, wie Eckehart sagt, eine Einheit mit Gott.

---

[1] Die nähere Begründung in meinem Buch: Ganzheitliche Logik, Salzburg 1948.

Diese Einheit auszudrücken und begreiflich zu machen, wird Eckehart nicht müde! So heißt es, wie uns schon bekannt, in der 56. Predigt:

„Dô ich stuont in dem grunde, in dem bodem, in dem river und in der quelle der gotheit, dâ frâgete mich nieman, war ich wolte oder waz ich tête: dâ was nieman, der mich frâgete."[1]

Das ist als innere Erfahrung zu verstehen, nicht abgeleitete, abgezogene Lehre. Wesentlich ist dabei die von Eckehart so nachdrücklich hervorgehobene Einheit mit Gott. Der Geist ist ihm da so eins mit Gott, ohne seine Persönlichkeit zu verlieren, daß er, wie Eckehart sagt, dasselbe, was Gott tut und erkennt, ebenfalls tut und erkennt — er nimmt am göttlichen Leben teil. Auf eben diese Einheit deutet auch das angeführte Beispiel von Lehrer und Jünger. Auch mit einem anderen Bilde, dem des „Beiwortes", macht er es anschaulich; denn mit dem Worte, das Gott spricht, bildet das Beiwort eine Einheit.

Noch anders ausgedrückt, wird der Mensch im mystischen Zustande Gottes inne, soferne er von Gott erleuchtet wird — er erkennt, soferne er erkannt wird. Da nun in dieser Einheit der Mensch sich als mitschaffend bestimmen kann, sagt Eckehart auch, der Mensch schaffe da (urbildlich) mit Gott alle Dinge. Das folgt auch daraus, daß er als Mitwesen Gottes gefaßt wird (von Gnade).

Das „Erkennen aus Erkanntwerden" ist zuletzt eine Umschreibung dieser Begriffe des Mitwesens, Beiwortes, Sohnes und Erbens, der Teilnahme am göttlichen Leben in jedem Sinne. Hiermit ist endlich auch die oben gestellte Frage beantwortet. „Da ich stand in dem Grunde und Boden ... der Gottheit, da fragte mich niemand, wohin ich wollte" und: „Bruder Eckehart, wann ginget ihr aus dem Hause? — eben (während man mich fragt) war ich darin": Das Innebleibende, das in Gott geborgen und verborgen Bleibende, das ist es, was sich in Einheit mit Gott befindet. Und in dieser Einheit liegt alles beschlossen, was Eckehart von ihr aussagt: ein Erkanntwerden, ein Erkennen daraus, nicht nur Gottes, sondern auch der Urbilder,

[1] Pf. 181, 3: Als ich im Grund, im Boden, im Strome und im Quell der Gottheit stand, da fragte mich niemand, wohin ich wollte und was ich täte: da war niemand, der mich hätte fragen können.

Ideen, die in Gott beschlossen liegen, ja ein Mitschaffen der Dinge, weil es im Mitleben, in der Teilnahme am göttlichen Leben enthalten ist!

Wir ziehen nun daraus den Schluß, ohne den die soeben erläuterte Lehre keinen Lehrbegriff der Erkenntnis bildete: Dieses höchste mystische Erkennen ist die Voraussetzung für jedes andere Erkennen tieferer Stufe, wie denn auch ein unmetaphysischer Geist in den Geisteswissenschaften niemals in die Tiefe dringen wird.

Wenn Eckehart dies nirgends eigens ausspricht, so doch nur, weil es ihm selbstverständlich war. Die begriffliche Ausarbeitung seiner Lehren stand ihm ja nirgends im Vordergrunde seiner Bemühungen; ihn leitete immer nur das Trachten, zum höchsten mystischen Zustande selbst hinzuleiten. Die mystische Erkenntnislehre Eckeharts steht nicht so allein da, wie es scheinen möchte. Finden wir doch bei Platon ähnliches in dem bekannten Mythos, wonach die Seele in ihrem Vorleben die Ideenwelt geschaut habe (Phaidros) und alles Lernen nur eine Wiedererweckung dieser Schau, ein „Erinnern" sei (Anamnesislehre im Menon). Meister Eckehart entwickelt aber keinen Mythos, sondern gibt eine, so dürfen wir richtig sagen, nüchterne Analysis der mystischen Erfahrung, eine Analysis, welcher nicht zu widersprechen ist. — So auch andere mystische Lehren, wie sie z. B. in den Upanischaden enthalten sind, worauf wir aber hier nicht eingehen wollen.

Wieder macht uns die Gleichheit der mystischen Lehren aller Zeiten erstaunen.

IV. Erkenntnis als Leben

Nun ist es klar, wieso Meister Eckehart sagen könne, Erkenntnis sei ein Lebensvorgang in der Seele: das Erkennen aus dem „Erkanntwerden" durch Gott ist keineswegs eine bloß gedankliche Tat; vielmehr, so ist es ganzheitlich auszudrücken, ein Befaßtwerden, eine Rückverbundenheit in Gott. Und dies ist mehr als Denken, es ist ein Mitleben, eine Teilnahme am göttlichen Leben. Erkennen ist also nicht etwas Abstraktes, sondern lebendige Ganzheit, Leben. In der zuverlässigen 7. Predigt bei Pfeiffer heißt es:

„Daz inner bekennen ist... in unserr sêle wesen... gewurzelet und ist etwaz lebens der sêle. Wir sagen, daz daz verstân sî etwaz lebendes der sêle, daz ist vernünftigez leben."

Und das schätzt Eckehart so hoch ein, daß er hinzufügt:

„und in dem lebenne wirt der mensche geborn gotes sun."[1]

Da Eckehart demnach das Leben zuletzt von Erkenntnis ableitet, dürfen wir uns nicht wundern, einen überaus hohen Begriff des Lebens bei ihm zu finden.

„Waz ist leben? Gotes wesen ist mîn leben. Ist mîn leben gotes wesen, sô muoz daz gotes sîn mîn sîn und gotes istîcheit mîn istîcheit, noch minner noch mêr."[2]

Der Hochgesang, den Eckehart, der Lebemeister, auf das Leben anstimmt, preist die unvertilgliche, göttliche Wurzel des Lebens:

Ez enist kein dinc sô liep noch sô begirlich als leben under allen dingen. Sô enist kein leben sô boese noch sô swaerlich, ein mensche enwelle dennoch leben. Ein geschrift diu sprichet: ie daz dinc dem tôde naeher ist, ie pînlîcher ez ist. Nochdenne swie boese daz leben ist, sô wil ez leben. War umbe izzest dû? War umbe slaefest dû? Umbe daz dû lebest. War umbe begerst dû guote oder êren? Daz weist dû harte wol. Mêr: war umbe lebest dû? Umbe leben, und enweist dennoch niht, war umbe dû lebest. Sô begirlich ist daz leben in im selber, daz man ez umbe sich selber begert. Die in der helle sint in êwiger pîne, die enwölten niht ir leben verliesen, noch vîende noch sêlen, wan ir leben ist sô edel, daz ez sunder allez mitel vliuzet von gote in die sêle. Dar umbe wan ez von gote alsô vliuzet sunder mitel, dar umbe wellent sie leben. Waz ist leben? Gotes wesen ist mîn leben..."[3]

[1] Pf. 39, 15: Das innere Erkennen ist im Wesen der Seele gewurzelt und ist etwas vom Leben der Seele. Wenn wir sagen, dieses Erkennen sei etwas vom Leben der Seele, so meint das: vernünftiges Leben (geistiges Leben), und in diesem Leben wird der Mensch als Gottes Sohn geboren.

[2] Q I 106, 1: Was ist Leben? Gottes Sein ist mein Leben. Ist nun mein Leben Gottes Sein, so muß Gottes Sein mein sein und Gottes Wesenheit meine Wesenheit, nicht mehr und nicht weniger.

[3] Q I 105, 4: Nichts ist so lieb und so begehrenswert unter allen Dingen wie das Leben. Und wiederum ist kein Leben so schlimm noch so beschwerlich, daß der Mensch nicht dennoch leben wolle. Eine Schrift sagt: Je näher etwas dem Tode ist, umso peinvoller ist es. Gleichviel, wie schlimm das Leben auch ist, es will doch leben. Warum issest du? Warum schläfst du? — Damit du lebest. Warum begehrst du Gut und Ehre? — Das weißt du sehr wohl. Aber: Warum lebst du? — Um des Lebens willen, und du weißt dennoch nicht, warum du lebst. So begehrenswert ist das Leben in sich selbst, daß man es um seiner selbst willen begehrt. Die in der Hölle in ewiger Pein schmachten, selbst die wollten ihr Leben nicht verlieren, weder die Teufel noch die Seelen, denn ihr Leben ist so edel, daß es unvermittelt von Gott in die Seele fließt. Weil es so unmittelbar von Gott fließt, darum wollen sie leben.

Daher denn auch (mystische) Erkenntnis zum Leben zurückführt, verjüngend wirkt:

„Daz ist junc, daz sînem anevange nâhe ist. Vernünftekeit in der ist man alzemâle junc: ie mêr man in der würkende ist, ie nêher man der geburt ist."[1]

Daher endlich auch die sittliche Wirkung der Erkenntnis und ihre Unentbehrlichkeit für das geistige Leben der Seele:

„bekennen..., ... daz edelt die sêle."[2]

„Das Erkennen bedeutet eine gewisse Gottförmigkeit."[3]

„Die Seele ist Gotte sippe, Gott aber ist Erkennen."[4]

Was ist Leben? Gottes Sein ist mein Leben.
Eine rhythmische Übertragung von Erika Spann-Rheinsch lautet:

Des Lebens Majestät

Kein Ding wird so geliebt noch so begehrt
Als Leben unter allen Dingen. So ist
Kein Leben noch so böse noch beschwerlich,
Der Mensch will dennoch leben. Eine Schrift,
Die spricht: Je mehr ein Ding dem Tode näher,
So mehr ist es voll Pein. Und also auch:
Wie böse Leben sei, so will es leben!

Warum issest du?
Warum schlafest du?
Um daß du lebest!
Warum begehrst du Gutes oder Ehren?
Das weißt du harte wohl!
Mehr: Warum lebest du?
Um Leben!

Und dennoch weißt du nicht, warum du lebst.
So wünschbar ist das Leben in ihm selber,
Daß man es um sich selbst allein begehrt.
Die in der Hölle sind in ewiger Pein,
Die wollten doch ihr Leben nicht verlieren,
Noch Rauch, noch Seele — denn ihr Leben, das
Ist also edel, daß es unvermittelt
Von Gotte in sie fließet; darum wollen
Sie leben. Was ist Leben? Gottes Wesen,
Das ist mein Leben!

[1] Pf. 255, 3: Das ist jung, was seinem Ursprunge nahe ist. In der Vernunft ist man völlig jung: je mehr man in ihr wirkt, um so näher ist man seiner Geburt.

[2] Pf. 254, 39: Erkennen edelt die Seele.

[3] Meister Eckhart: Die Lateinischen Werke, Fünfter Band, Teil II, herausgegeben von Bernhard Geyer, Stuttgart 1937, S. 60.

[4] Meister Eckhart: Die Lateinischen Werke, Fünfter Band, Teil II, herausgegeben von Bernhard Geyer, Stuttgart 1937, S. 60.

Hierbei ist indessen zu bedenken, daß es sich nicht um bloß begrifflich-verarbeitendes Denken, sondern um erlebendes, also eigentlich mystisches Denken handelt. Daraus folgt zuletzt auch die durchaus grundlegende Stellung, welche Eckehart dem Erkennen im Haushalte des Geistes zuweist:

„Nimm das Wissen fort, so bleibt nur ein reines Nichts übrig. tolle scientiam: remanet unum purum nihil."[1]

„Bekantnisse ist ein gruntveste und ein pfunmunt alles wesennes."[2]

Endlich ist daraus auch das Lob der Weisheit und des weisen Menschen verständlich. Denn die Grundlage der Weisheit ist Gotteserfahrung.

„Der mensche, dâ diu wîsheit inne wonet, der ist als ein herberge gotes."[3]

„Got hât den menschen liep, in deme wîsheit wonet."[4]

Und daran schließt Eckehart den wunderbarsten Herzenserguß:

„Diu wîsheit ist gelobet über golt unde silber: si ist ein ursprunc aller sêlikeit. Si ist ouch diu sêlikeit selbe. Got der enmac deme menschen niht groezers gegeben dan dise wîsheit, wan si ist diu groeste vreude unde sêlikeit... Alle menschen begerent der wîsheit von natûre, mêr: der ist wênic, die die gewâre wîsheit in der wârheit enpfâhent einen ougenblic....

Deme dan der êwigen wîsheit würde gegeben ein ougenblic, daz wêre diu wîsheit alzemâle, wan si enhât an ir minre noch mê behalden an: si ist an ir selber und an allen, den sie sich offenbâret, wan got selber ist diu wîsheit in der wârheit. Alse vil wir in der wârheit bekennen, als vil hân wir got, noch minre noch mê; wir hân dâ got in gote und uns in gote."[5]

[1] Meister Eckhart: Die Lateinischen Werke, Fünfter Band, Teil II, herausgegeben von Bernhard Geyer, Stuttgart 1937, S. 61.

[2] Pf. 84, 13: Erkenntnis ist eine Grundfeste und ein Fundament allen Seins.

[3] Pf. 379, 28: Der Mensch, dem Weisheit inne wohnt, ist wie eine Herberge Gottes.

(Traktat I, der mit völligem Unrechte nicht für echt gehalten wird.)

[4] Pf. 379, 30: Gott liebt den Menschen, der Weisheit besitzt.

[5] Pf. 379, 32: Über Gold und Silber sei die Weisheit gelobt: Sie ist der Ursprung einer jeden Seligkeit. Sie ist (aber) auch die Seligkeit selber. Gott kann dem Menschen nichts Größeres geben als diese Weisheit, denn sie gibt höchste Freude und Seligkeit.

Alle Menschen begehren die Weisheit von Natur [bekanntlich sind das die Anfangsworte der ‚Metaphysik' des Aristoteles: Alle Menschen begehren von Natur nach dem Wissen], doch wenige sind, die die wahre Weisheit wirklich auch nur einen Augenblick erlangen [von der mystischen Erkenntnis gesagt]. Dem aber dann die ewige Weisheit nur einen Augenblick gegeben ist, der hat die völlige Weisheit, denn sie gilt nicht nur mehr oder weniger, sondern sie ist an sich in sich und in allen, denen sie sich offenbart, denn Gott ist wahrlich die Weisheit selber. Soviel Wahrheit wir erkennen, soviel haben wir (von) Gott, soviel, nicht mehr und nicht weniger. Wir halten dann Gott in Gott und uns in Gott.

V. Schöpferisches Erkennen: Erkennen als Sein des Erkannten

Ist Erkenntnis ein Lebensvorgang, dann muß sich das auch bewähren: Alles Wissen muß auf irgendeine Weise ein Sein des Gewußten sein; also nicht nur als Wissensvorgang ein Sein bilden, sondern auch irgendwie des gewußten Gegenstandes weiterhin, und insbesondere muß dann das Gottwissen auch gleichsam ein Gottsein sein.

„... swer niht vermac, waz er bekennet, daz ist ein zeichen, daz er êwic lieht niht enpfienge. Der êwic lieht ie enpfienc, der vermac waz er bekennet."[1]

Dieses „vermag" erklärt Eckehart weiter dahin:

„... wesenlich vermügen ist wille unde minne, wan ez niht ist mit getwange bilde lîplîcher oder geistlîcher."[2]

Der leiblich mitbedingte Trieb und die durch sinnliche Eindrücke mitbedingte Erkenntnis ist demgemäß nicht auch schon das Sein des Erkannten; der aus solcher Erkenntnis hervorgehende Wille kann daher auch das Erkannte und Gewollte nicht schaffen. Wird dagegen, so dürfen wir Eckehart erläutern, das Erkannte sinngemäß gewollt und geminnt, weil im Erkenner ein Sein des Erkannten sich bildete, dann „vermag" der Erkenner, was er erkennt. Darum: Echtes, nämlich mystisches und rein ideenhaftes Erkennen (so müssen wir Eckeharts Lehre verstehen), muß sich in das Sein des Erkannten umbilden (es schaffen), soll es ein wahrhafter Lebensvorgang sein.

Das gilt in klassischer Weise für die Gotteserkenntnis. Je wesenhafter diese ist, umso mehr ist die Vergottung des Erkennenden, umso mehr erbildet er in sich göttliches Sein:

„Alles wird neu, gut, rein, lauter und heilig, indem es sich Gotte zukehrt..."[3].

„got ist ein mâze aller dingen[4], und als vil ein mensche mê gotes in sich hât denne der ander, als vil ist er wîser, edeler unde bezzer denne der ander."[5]

[1] Pf. 667, 35: Wenn jemand das, was er erkennt, nicht zu verwirklichen vermag, so ist das ein Zeichen, daß er noch nicht des ewigen Lichtes teilhaftig ist. Der das ewige Licht je empfing, der kann das (ausführen), was er erkennt.

[2] Pf. 668, 3: Ein wesentliches Vermögen (der Vernunft) ist, zu wollen und zu lieben, doch unter Ausschluß leiblicher oder geistiger Bilder [bildhafte Phantasie].

[3] B 149.

[4] Bekanntlich ein Satz Platos (Gesetze, 716 c) — man merke hier wieder, wie Eckehart diesen Satz durch kühne Anwendung ins Mystische umbildet.

[5] Pf. 95, 16: Gott ist ein Maß aller Dinge, und je mehr ein Mensch Gottes in sich hat als ein anderer, umso weiser, edler und besser ist er als der andere.

Wir dürfen hinzufügen, daß auch die eingebungsmäßig-ideenhafte Erkenntnis, besonders in der Kunst, in gewissem Sinne ein Sein des Gegenstandes ist. Der große Künstler lebt sich in seinen Helden hinein, er ist im Schaffen des Kunstwerkes dieser Held!

Von hier, dem mystischen und eingebungsmäßigen Denken aus ist demnach ganz allgemein das Sokratische Wort „Wissen ist Tugend" zu verstehen! Für die Geschichte der Philosophie lernen wir daraus mit Sicherheit, daß Sokrates, der allgemein als Rationalist gilt, auch eine echt mystische Seite in seiner Philosophie hatte, was ja auch am ehesten die treue Gefolgschaft seines Jüngers Platon erklärt. Und wieder erweist sich auch, wie gleichartig die Wege der Mystik aller Zeiten sind. In den altindischen Upanishaden bedeutet die Formel: „wer diese weiß" soviel wie: „der vermag es". Gottwissen ist auch Gottsein[1]; daher auch Erlösung.

VI. Das Wesen der Wahrheit

Eckeharts hoher Begriff des mystischen Erkennens, welches verborgen jeder anderen Erkenntnis zugrunde liegt, macht uns auch seinen Begriff der Wahrheit verständlich. Sonst wird die Wahrheit schon seit Aristoteles als Übereinstimmung des Gedankens mit dem Gegenstande bestimmt. Ich selbst bestimmte sie als Übereinstimmung des Gedankens mit der Eingebung, wodurch die Übereinstimmung mit dem Gegenstande zu etwas Abgeleiteten wird (echte Eingebung ist immer wahr, aber ihre Erfassung im Gedanken ist eine Fehlerquelle[2]. Für die mystische Erkenntnis muß Eckehart noch tiefer greifen, er erklärt:

„Daz ist wârheit, daz daz offenbâret, daz ich in mînem herzen habe . . ."[3].

„Die Wahrheit ist gleichsam der Weg Gottes zum inneren Menschen."[4]

[1] Brihad-Aranyaka-Upanishad, 2, 4, 77, nach Paul Deussen: Sechzig Upanishad's des Veda, 3. Aufl., Leipzig 1921, S. 478.
[2] Vgl. mein Buch: Ganzheitliche Logik, Salzburg 1948.
[3] Pf. 102, 33: Wahrheit ist das, was offenbart, was ich in meinem Herzen habe [nämlich im mystischen Erleben].
[4] B 190.

Für Eckehart ist demnach, so dürfen wir sagen, die Wahrheit des Begriffes etwas Abgeleitetes gegenüber der mystischen Erlebnisgrundlage (oder der Eingebungsgrundlage) des Begriffes. Daher verstehen wir auch, wie Eckehart Sätze wie die folgenden wagen konnte:

„Waz ist diu wârheit? Wârheit ist als edel, wêre daz sich got gekêren möhte von der wârheit, ich wolte mich an die wârheit heften unde wolte got lâzen, wan got ist diu wârheit und allez, daz in der zît ist oder allez, daz got ie geschuof, daz enist diu wârheit niht."[1]

Auf dem gleichen mystischen Pfade in der Bestimmung des Wahrheistbegriffes finden wir Platon, wenn er sagt, die Wahrheit sei der Gegenstand des Schauens für die Vernunft[2]; sie sei das oberste Gut; sie sei verwandt mit dem Guten und um ihrer selbst willen zu suchen[3].

Und in den altindischen Upanishaden lesen wir:

„Die Wahrheit (satyam) ist das Höchste, das Höchste ist die Wahrheit. Durch die Wahrheit fallen sie (die Wesen) nie herab aus der Himmelswelt. Denn den Guten (sat) gehört die Wahrheit. Darum freuen sie sich der Wahrheit."[4]

„Durch die Wahrheit der Wind herweht,
Und die Sonne am Himmel glänzt,
Wahrheit der Rede Standort ist,
In der Wahrheit beruht das All."[5]

Auch für Aristoteles, der ohne jede Mystik nicht ganz verstanden werden kann, ist der Nus, „das Denkvermögen, soferne es sich auf das Unsinnliche bezieht", ein Vermögen, „in unmittelbarer Erkenntnis zu erfassen"[6], also intellektuelle Anschauung, mystisches Innewerden, woraus sich derselbe Wahrheitsbegriff wie bei Platon ergeben müßte.

[1] Pf. 57, 31: Was ist die Wahrheit? Wahrheit ist so edel, daß, könnte sich Gott von der Wahrheit abkehren, ich mich an die Wahrheit heften und Gott verlassen wollte; aber Gott ist die Wahrheit, und alles was in der Welt ist oder von Gott geschaffen ist, ist nicht die Wahrheit.
[2] Phaidros, 247 c.
[3] Platon: Staat, 509 a; 499 a.
[4] Mahanarayana-Upanishad, 62, 1, nach Paul Deussen: Sechzig Upanishad's des Veda, 3. Aufl., Leipzig 1921.
[5] Brihad-Aranyaka-Upanishad, 5, 5, 1, nach Paul Deussen: Sechzig Upanishad's des Veda, 3. Aufl., Leipzig 1921.
[6] Aristoteles, De anima, III, 4.

VII. Die zweite und dritte Stufe: Begriffliche und sinnliche Erkenntnis

A. Begriffliche Erkenntnis

Die zweite Stufe der Erkenntnis, die Erkenntnis aus den Ideen, wurde zwar schon berührt, doch müssen wir sie als begriffliche, von den Ideen abgeleitete, hier nochmals kurz behandeln, um das Verhältnis der drei Stufen zu klären.

„... bekennet diu sêle got in den crêatûren, daz ist ein âbent. Aber der die crêatûren in gote bekennet, daz ist ein morgenlieht. Daz si aber got bekennet, als er alleine in sich wesen ist, daz ist der liehte mittag."[1]

Hiermit kennzeichnet Meister Eckehart wieder die drei Stufen oder Arten der Erkenntnis: die mystische, welche als die höchste der „lichte Mittag" ist; die „Erkenntnis der Kreaturen in Gott" oder, wie er in der 56. Predigt sagt, der „Kreaturen als Gabe Gottes", die Ideenerkenntnis, hier als „Morgenlicht" bezeichnet; endlich die äußere, sinnliche Erkenntnis oder, wie es in der 56. Predigt heißt, die Kreaturen, die Dinge, als „Wein, Brot und Fleisch", also nur äußerlich, hier als „Abendlicht" bezeichnet.

Gehen wir zur Erkenntnis „im Morgenlichte", zur ideenhaft begrifflichen Erkenntnis über, so haben wir zuerst zu erklären, wie Eckehart sagen könne, sie erkenne die Kreaturen „als Gabe Gottes". Der heutigen Logik ist die begriffliche Erkenntnis dasselbe, was sie nach Eckehart damals den „kleinen Meistern", nämlich den Nominalisten, war. Sie erklärt z. B. die Erkenntnis eines Baumes als „Eiche" als eine „Abstraktion" aus vielen Sinneseindrücken. Der abstrakte „Allgemeinbegriff", z. B. „Eiche", ist ihr das vielen einzelnen Bäumen *Gemeinsame*. „Eiche" also nur als ein *Name* für viele einzelne Bäume (daher „Nominalismus"). Für Eckehart und die augustinisch-aristotelische Scholastik war aber die Grundlage des Allgemeinbegriffes die Platonische Idee, eine transzendente Macht, die sich in den Dingen *darstellte*, die Gattungen und Ideen begründete. (Seit Augustinus wurden die Ideen

[1] Pf. 263, 23: Erkennt die Seele Gott in den Kreaturen (also auf Grund von Sinneseindrücken), ist das ein Abendlicht.
Aber wenn man die Kreaturen in Gott erkennt (als Ideen in Gott), so ist das ein Morgenlicht.
Wenn aber die Seele Gott erkennt, wie er alleine in sich Wesen ist, dann ist lichter Mittag.

deutlich als die Gedanken Gottes, die natürlich schöpferische Macht haben, aufgefaßt.) Die echten Gattungsbegriffe haben darnach also eine schöpferische Wurzel, sie sind nicht bloß „Namen", Abstraktionen, sie führen vielmehr auf die metaphysische Wesenheit der Idee zurück. Daraus ergibt sich auch, wie ich anderwärts begründete, daß die Erkenntnis des echten Allgemeinen, der Gattung, auf Eingebung, das heißt Berührung mit der Idee, beruhe. Eckehart selbst kümmert sich hier wie sonst kaum um die Ausgestaltung der Lehrbegriffe. Ihm kommt es als Mystiker nur auf die Hinleitung zum Erleben an. Auch setzt er die platonisch-aristotelische Lehre der Hochscholastik und des Augustinus hier einfach voraus. Dennoch finden sich da und dort Hinweise solcher Art. So in einer lateinischen Predigt:

„Indem der Geist sich empfangend verhält (das ist erkennend), nimmt er die innersten Prinzipien einer Sache in sich auf, nämlich die Ideen, vielmehr die Idee (ratio) der Dinge, die viel edler ist als die Dinge."[1]

Hieraus geht hervor, daß Meister Eckehart einen entschiedenen Begriffsrealismus vertrat, wie sich übrigens für einen Mystiker von selbst versteht. Er weicht zwar hier von der mehr vermittelnden Stellung des hl. Thomas etwas ab; findet sich aber, wie gesagt, im schärfsten Gegensatze zu den von ihm witzig so genannten „kleinen Meistern", den Nominalisten, denen das Allgemeine keine Wirklichkeit, sondern nur „Name" für das Gemeinsame der Dinge war.

Hieraus ersehen wir die Berührungspunkte und Gegensätze, welche Eckehart zu den verschiedenen Richtungen der Scholastik seiner Zeit hatte.

Für Eckehart war dabei weniger das Lehrbegriffliche maßgebend als vielmehr das Metaphysische, das im Ideenbegriffe lag und wodurch die Erkenntnis nach Ideen auf die *metaphysische Wurzel* der Dinge zurückführte. Die allgemein-begriffliche Erkenntnis war ihm dadurch eine Erkenntnis der Dinge „in Gott", ein „Morgenlicht".

B. Sinnliche Erkenntnis

Die *sinnliche Erkenntnis* geschieht durch die „sensiblen species", die sinnlichen Formen. Nach der damals herrschenden Meinung galt:

[1] B 106.

„Diu wirkende vernunft diu houwet diu bilde abe von den ûzern dingen und enkleidet sie von materien unde von zuovalle unde setzet sie in die lîdende vernunft, unde diu gebirt ir geistlich bilde in sie."[1]

Es wird bestritten, ob diese Stelle Eckeharten wirklich zugeschrieben werden könne. Wackernagel z. B.[2] hält sie für einen Einschub des Mystikers von der Sterngassen. Dennoch kann man zugeben, daß Eckehart auch diese Lehre vortrug, bei der geringen Bedeutung, die er den rein begrifflichen Auseinandersetzungen beimißt, scheint es mir verständlich, daß er daneben zweifellos auch eine andere, der mystischen Auffassung näher stehende Lehre vertrat als die Spezieslehre. So in der 60. Predigt bei Pfeiffer:

„Geschiht aber daz, daz mîn ouge ... ûf getân wirt und ûf daz holz geworfen wirt mit eime ansehenne, sô blîbet ein ieclich daz ez ist unde werdent doch in der wirklicheit des ansehens als ein, daz man mac sprechen ouge holz unde daz holz ist mîn ouge. Wêre aber daz holz âne materien unde zemâle geistlich, als daz gesihte mînes ougen, sô möhte man sprechen in der wârheit, daz in der wirklicheit mîns gesihtes daz holz unde mîn ouge bestüenden in e i n e m wesenne."[3]

In dieser unvergleichlich genialen Auffassung der sinnlichen Erkenntnis ist vom Abbauen der Bilder keine Rede mehr, dagegen von der E i n h e i t des Sehens und des Gesehenen, des Empfindenden und des Empfundenen!

Welcher Art könnte diese Einheit sein? Meister Eckehart erläutert sie meines Wissens nicht näher. Jedoch darf man diese seine Lehre doch wohl so auffassen, als e r w e c k e der Sinneseindruck die in der Seele schlafende Idee des Holzes zum Wissen, die Möglichkeit dieses Wissens zur Wirklichkeit!

Das scheint uns auf die Platonische Anamnesislehre (die Erinnerungslehre) zurückführbar, nämlich darauf, daß — nach Platons

[1] Pf. 19, 22: Die wirkende Vernunft [der ‚nus poietikos' des Aristoteles, der ‚intellectus agens' der Scholastiker] haut die Bilder [die Ideen] ab von den äußeren Dingen [Erscheinungen], entkleidet sie der Stofflichkeit und der Zufälligkeit und setzt sie in die leidende Vernunft [den ‚nus pathetikos' des Aristoteles, den ‚intellectus possibilis' der Scholastiker], und diese gebiert ihr geistiges Bild in sie.

[2] Wilhelm Wackernagel: Altdeutsche Predigten und Gebete, Basel 1876, S. 435.

[3] Pf. 193, 1: Geschieht es, daß mein Auge aufgeschlagen wird und ein Blick hin auf das Holz geworfen, so bleibt ein jedes, was es ist, und doch werden beide im Vollzug des Anschauens so sehr eins, daß man (wahrhaft) sprechen kann: Auge-Holz, und das Holz ist mein Auge. Wäre nun noch das Holz unstofflich und rein geistig wie das Sehen meines Auges, so könnte man tatsächlich sagen, daß in der Wirklichkeit meines Sehens das Holz und mein Auge e i n Sein wären.

bildlicher Darstellung — die Seele im Vorleben die Ideenwelt geschaut habe, so daß sie die Ideen aller Dinge latent in sich trägt. Alles Lernen ist dadurch Wiedererinnerung (Anamnesis). Nach Platon und Aristoteles wie nach Eckehart ist demnach die Seele der Inbegriff aller Ideen (und Dinge). Aber nach Eckehart ist sie dies kraft ihrer göttlichen Natur, kraft ihres Innebleibens in Gotte, während sie in der äußeren Welt weilt kraft ihres Mitlebens mit Gott.

Karrer und zum Teil vor ihm schon Josef Bach und Heinrich Denifle erwarben sich das Verdienst, Belege für die s c h o l a s t i s c h e Auffassung der Erkenntnis bei Eckehart beigebracht zu haben, von der man vorher nichts wissen wollte. Nach dem Gesagten darf man aber füglich im Zweifel sein, ob die Genannten durchaus im Rechte seien. Es handelt sich dabei erst in zweiter Reihe um die Frage, wieweit in den scholastischen Stellen eine „frühere Entwicklungsstufe" vorliege oder die Belege unecht seien — die Predigt 101 bei Pfeiffer scheint ja in der Tat sehr fraglich —; vielmehr darum, inwieferne die von Eckehart übernommenen scholastischen Begriffswerkzeuge im Zusammenhange seiner Lehre überhaupt von Bedeutung seien. Eckehart wandte solchen Fragen keine Aufmerksamkeit zu und übernahm natürlich, was ihm die Bildung seiner Zeit bot. Wo es aber um das Mystische selbst ging, da entwickelte er, gleichsam unbemerkt und mühelos, seinen eigenen Lehrbegriff.

So auch in der Lehre von der sinnlichen Erkenntnis. Um dem Lehrbegriff der Sinneserkenntnis bei Eckehart auf den Grund zu kommen, muß man tiefer sehen und jener letzten E i n h e i t nachspüren, von der Eckehart im vorher Angeführten spricht. Die Frage, welche Eckehart stellt, läßt die Vorstellung vom Abbauen der Bilder beiseite und lautet vielmehr: wo liegt die letzte E i n h e i t von Seele und Sinnlichkeit, von Geist und Natur?

Wer die Naturphilosophie Eckeharts studiert (bisher kam sie merkwürdigerweise nicht ans Tageslicht), wird finden, daß für ihn die G e m e i n s c h a f t des Menschen mit der Natur nicht einfach als Tatsache hinzunehmen sei. Wie kann die Natur erkannt werden? Diese Frage stellte Eckehart zwar nicht ausdrücklich — das war der Naturphilosophie S c h e l l i n g s vorbehalten —, wohl aber dem Wesen der Sache nach. Und seine Antwort mußte lauten:

Die Natur kann nur auf Grund einer realen Gemeinschaft oder Einheit mit dem Menschen erkannt werden.

Während Schelling antwortete: Sie wird erkannt, weil sie selbst Geist ist (wie auch der erkennende Mensch), antwortet Eckehart: sie wird erkannt, weil beide, Seele und Natur, in Gott gründen; weil Gott „dem Steine ebenso nahe ist wie dem Menschen" („nur der Stein weiß es nicht", er hat kein Bewußtsein davon). Diese übersinnlich begründete Gemeinschaft und Einheit ist es erst, wodurch nach Eckehart die Grundvoraussetzung für die sinnliche Erkenntnis geschaffen ist ebenso wie für die begriffliche, ideenhaft-gattungsmäßige Erkenntnis. Wieder sehen wir, wie der Mystiker, wenn er die Begriffswerkzeuge seiner Zeit gebraucht, hier die aristotelisch-scholastischen, etwas anderes aus ihnen macht.

Eckehart taucht alle Erkenntnis in ein göttliches Licht und unterscheidet sie nach der Nähe zu Gott.

Daraus versteht man wieder, inwieferne die höchste, gottnahe Erkenntnis, die mystische, die Voraussetzung für die jeweils niedere Erkenntnis bildet; mindestens latenter- und begrifflicherweise (das heißt die höchste Erkenntnis muß nicht verwirklicht werden, doch ist der Geist darauf angelegt).

Darum führt Eckehart die Einsicht in das Wesen der Erkenntnis auf den höchsten Gipfel, indem er erklärt: die höchste Erkenntnis ist zugleich Seligkeit und die Wahrheit zugleich Freiheit:

„Seligkeit liegt daran, daß man Gott erkenne."[1]
„Der Intellekt, in dem die Wahrheit ist, ist frei."[2]

[1] Philipp Strauch: Paradisus anime intelligentis, in: Deutsche Texte des Mittelalters, Bd. XXX, Berlin 1919, S. 94, 25.
[2] B 160.

Siebenter Abschnitt

Seelenlehre

Wer Meister Eckeharts Seelenlehre in ihrem tieferen Sinne verstehen will, muß dessen stets eingedenk sein, daß es ihm ausschließlich auf den Zusammenhang der Seele mit Gott ankomme, alles mehr Begriffliche, alle Lehre von den Kräften und dem sonstigen äußeren Bau der Seele dagegen keine Bedeutung für ihn haben. Er übernimmt aber diese besonderen Lehren aus Augustinus, Aristoteles, Thomas mehr oder weniger unbekümmert.

An die Spitze und wie als einen Leitfaden können wir daher folgende Worte aus dem Baseler Druck von 1521 stellen:

„Ein jeglich Ding ruhet in der Stätte, daraus es geboren ist. Wirf den Stein in die Luft, er ruhet nicht, er komme denn wieder zur Erde. Wovon ist das? Die Erde ist sein Land, die Luft ist sein Elend. Die Stätte, aus der ich geboren bin, ist die Gottheit. Die Gottheit ist mein Vaterland. Hab ich einen Vater in der Gottheit? Ja, ich habe allein meinen Vater da, mehr: ich habe mich selber da. Ehe daß ich an mir selber ward, da war ich in der Gottheit geboren."[1]

Was Meister Eckehart anging und einzig fesselte, würde man heute eher überpsychologisch als psychologisch nennen, das Verhältnis der Seele zu Gott. Dazu diente ihm der Begriff des Fünkleins, welchem wir ja in seiner ganzen Lehre immer wieder begegneten und den wir darum an die Spitze unserer Darstellung setzten. Der Begriff des Fünkleins fordert die Gottförmigkeit der Seele, und dieser wieder muß der Aufbau aller Seelenkräfte in irgend einer Weise entsprechen.

Demgemäß können wir nicht, wie in der heutigen Seelenlehre üblich, mit der Darstellung der Seelenkräfte beginnen (wie sie Eckehart mit seiner Zeit richtig nannte — denn dieser Ausdruck wurde seither unserer sensualistischen Seelenlehre fremd); vielmehr ist es nötig, seine Seelenlehre von oben herunter darzustellen.

[1] Hans Martensen: Meister Eckhart. Eine theologische Studie, Hamburg 1842, S. 17.

Wir beginnen mit der Unsterblichkeit und lassen die Seelenkräfte dann erst folgen.

I. Unsterblichkeit

In völliger Verkennung der Lehre Meister Eckeharts gingen die von seinem angeblichen Pantheismus begeisterten Ausleger so weit, ihm die Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele abzustreiten. Denn dem Pantheismus geht ja die Seele nach dem Tode des Leibes im All auf! Von solchen Ansichten ist aber Eckehart himmelweit entfernt. Er ist Mystiker und gläubiger Christ und kann daher in beiden Eigenschaften die Unsterblichkeit nicht leugnen. Überdies haben wir die klarsten Zeugnisse Eckehartens selbst! Außer der bereits oben angeführten über jene, „die in der Hölle sind", hier nur folgende Äußerungen:

Es gibt

„... gewisheit des êwigen lebens unde der sêlikeit, ... Dise gewisheit enpfêhet man in deme hôhesten bekenntnisse gotes, in minne und in götlîcher einunge. Die dise sêlige gewisheit von gote enpfangen hânt, die mügent wol sprechen ‚ich bin des gewis, daz mich noch tôt noch leben von gote gescheiden enmac'. Dise sêlikeit enmac niemand verdienen. Aller crêatûren dienst ist zu kleine für einen menschen, deme diz wirt in der wârheit. Diz engeschiht nieman dan den alleine, die got êwiclîche dar zuo erwelt hât, die ir selbes und aller dinge ledic sint. Diz beginnet hie unde wert êweclîchen."[1]

Von der Freude im ewigen Leben spricht Eckehart oft, z. B.:

„Wan swer eine lûter samwizzicheit hât, der ist des sicher, daz alliu diu pîne, diu ime iemer angevallen mac, daz diu zemâle in eine vreude gewandelt sol werden êweclîchen. Diu unsprechelîche vreude, der man êweclîchen gebrûchen sol in deme êwigen lebenne, der hât der mensche einen vorsmac, unde ie der mensche diss vorsmackes hie mêr gewinnet, ie er sêliger sol sîn in deme êwigen lebenne ... Daz al diu vreude wêre gesament ûf ein punt, die got an alle krêatûren gegozzen hât, diu enist niht ein ougenblic gegen der vreude, der aller minsten, die der mensche in eime vorsmacke des êwigen lebens hât."[1]

Eckehart sagt hier deutlich, die mystische Erfahrung sei eine Vorwegnahme der ewigen Seligkeit. So auch an mehreren anderen Stellen, z. B. in der zweifellos echten Predigt 69 bei Pfeiffer:

„Swenne ich gedenke ûf gotes rîche, daz tuot mich dicke sweigen, sîner grôzheit wegen; wan gotes rîche daz ist got selbe mit allem sînem rîchtuome. Gotes rîche ist kein kleine dinc: der alle welten bedêhte, die got machen möhte, daz ist gotes rîche niht. In welher sêle gotes rîche erschînet unde diu gotes rîche erkennet, der darf man niht predien noch lêren: si wirt dâ von gelêret unde versichert des êwigen lebens."[2]

„Diu vruht des werkes ... belîbet in dem geiste ... unde wirt als lützel ze nihte als lützel dem geiste sîn wesen ze nihte wirt."[3]

Bedürfte es noch weiterer Zeugnisse, so wäre es ein Wort ganz anderer Art. Eckehart sagt nämlich, daß auch der zur mystischen Vollkommenheit nicht gelangte Mensch selig werde:

„Nû sprechent etlîche liute: ich hân mîne friunde lieber, von den mir guot geschiht, dan einen andern menschen. ... ime ist unreht, ez ist unvolkomen. Doch muoz manz lîden, alse etlîche liute, die varent über sê in halbem winde unde koment über. Alsô ist den liuten, die einen menschen lieber hânt dan den andern, daz ist nâtûrlîch."[4]

Daß man auch mit halbem Winde hinüberkomme, ist als eine wichtige Äußerung Eckeharts festzuhalten!

[1] Pf. 381, 10: Gewißheit des ewigen Lebens und der Seligkeit: Diese Gewißheit empfängt man in der höchsten Erkenntnis Gottes, in der Liebe und in der Vereinigung mit Gott. Jene, die diese selige Gewißheit von Gott erlangt haben, die können wohl sprechen: ‚Ich weiß, daß mich weder Tod noch Leben von Gott trennen können.' Diese Seligkeit kann sich niemand verdienen, (denn) aller Geschöpfe Dienst ist zu gering für einen Menschen, der tatsächlich dazu (zu dieser Gewißheit) kommt. Es geschieht (vielmehr) nur denen, die Gott dazu erwählt hat, und die sich selbst und alle (irdischen) Dinge verlassen haben. Diese (Seligkeit) beginnt (schon) hier und dauert in Ewigkeit.

(Die Echtheit dieser Schrift wurde völlig zu Unrecht angezweifelt.)

[1] Pf. 380, 11: Denn wer ein lauteres Mitwissen (Gottes, Gemeinwissen mit Gott) hat, der ist sicher, daß alles anfallende (irdische) Leid in reine ewige Freude verwandelt werden wird. Von der unsagbaren Freude, die man im ewigen Leben ewiglich genießen wird, hat der Mensch einen Vorgeschmack; und je mehr der Mensch hier bereits davon gewinnt, umso seliger wird er dann im ewigen Leben sein. Wäre alle Freude, die Gott den Geschöpfen eingeflößt hat, auf einen Punkt versammelt, das wäre nicht einmal ein Funke — selbst der geringste — der Freude, die der Mensch im Vorgeschmack des ewigen Lebens hat.

[2] Pf. 221, 21: Wenn ich über Gottes Reich nachdenke, dann läßt mich das oft verstummen ob seiner Größe. Denn „Gottes Reich", das ist Gott selber mit seinem ganzen Reichtum. „Gottes Reich" ist kein kleines Ding: Stellte man sich alle Welten vor, die Gott erschaffen könnte: das ist Gottes Reich nicht. In welcher Seele „Gottes Reich" sichtbar wird und welche „Gottes Reich" erkennt, der braucht man nicht zu predigen noch Belehrung zu geben: Sie wird dadurch belehrt und des ewigen Lebens versichert.

[3] Pf. 73, 31: Die Frucht des Werkes bleibt im Geiste und wird ebensowenig zunichte, wie dem Geiste sein Sein zunichte wird.

[4] Pf. 310, 16: Nun sagen manche Leute: Ich habe meine Freunde, von denen mir Gutes geschieht, lieber als einen anderen Menschen. Das ist unrecht; es ist unvollkommen. Doch muß man's hinnehmen, so wie manche Leute übers Meer fahren mit halbem Winde und auch hinüberkommen. So steht es mit den Leuten, die den einen Menschen lieber haben als den anderen; das ist natürlich. (Predigt 12 bei Quint — durch die Rechtfertigungsschrift als echt bezeugt.)

Dasselbe sagt eine andere Stelle einer unbedingt echten Predigt, in welcher von der Freude des Herrn über den guten und getreuen Knecht gesprochen wird:

„Ich spriche aber mê (erschrikent niht, wan disiu fröide diu ist iu nâhe und ist in iu): ez ist iuwer keinez sô grob noch sô kleine mit verstentnisse ..., er müge dise fröide in ime vinden."[1]

Auch gar manch andere Aussprüche Eckeharts weisen in dieselbe Richtung, wie:

„... diz ist groben liuten ze gloubenne, aber den erliuhten ist ez ze wizzenne."[2]

„Wer dise rede niht verstêt, der bekümber sîn herze niht dâ mite."[3]

„Die aber dise rede niht wol verstênt, die kêren wider ûf den gelouben, den ich dâ vor gewîset nân."[4]

Eckehart verweist also immer wieder die schlichten Menschen, die ihn nicht verstehen oder sein hohes Ziel nicht erreichen können, auf den Glauben.

An der persönlichen Unsterblichkeitsüberzeugung Eckeharts kann auch wegen seiner Lehre von der Überzeitlichkeit und Überräumlichkeit der Seele und ihrer Gottförmigkeit nicht gezweifelt werden:

„Got geschuof die sêle nâch sîner hoehsten vollekomenheit, ..."[5].

„‚In principio' sprichet als vil als ein angenge alles wesens ... niht daz diz wesen dâ ze nihte werde, mêr: ez wirt dâ vollebrâht nâch sîner hoehsten vollekomenheit."[6]

„Das Wesen der Seele ist ferne von dem Reiche dieser Welt."[7]

Aufs klarste wird nun dem die Sinnlichkeit entgegengesetzt:

Die Sinnlichkeit hat nichts Ewiges an sich, „die Vernunft aber ist ewig."[8]
Daher auch:

[1] Pf. 186, 1: Ich sage aber noch mehr — erschreckt nicht! denn diese Freude ist euch nahe und ist in euch! — : Es ist keiner von euch so grobsinnig noch so klein an Fassungskraft, daß er diese Freude nicht in sich finden könne.

[2] Pf. 189, 14: Dies ist den gemeinen Menschen zum Glauben, den erleuchteten aber zum Wissen.

[3] Pf. 284, 28: Wer diese Rede nicht versteht, der habe keinen Kummer im Herzen.

[4] Pf. 175, 1: Die aber diese Rede nicht ganz verstehen, die mögen zu dem Glauben zurückkehren, den ich zuvor gewiesen habe [nämlich eingangs der Predigt].

[5] Pf. 288, 6: Gott schuf die Seele nach seiner höchsten Vollkommenheit.

[6] Pf. 288, 21: In principio, das heißt soviel wie ein Beginn alles Seins. Nicht, daß dieses Sein zunichte würde, es wird vielmehr da vollendet gemäß seiner höchsten Vollkommenheit.

[7] B 115.

[8] B 132.

„Die geistigen Kräfte altern nicht."[1]

„Der innere Mensch ist nicht in der Zeit oder in einem Orte, sondern in der Ewigkeit."[2]

Es ist bekannt, daß Fichte in seiner Spätlehre — in der „Bestimmung des Menschen" und der „Anweisung zum seligen Leben" — dasselbe lehrte. Auch Kantens „intelligibles Ich" ist so zu verstehen.

Das Wesentliche der Lehre Eckeharts drückt, wie so oft, Angelus Silesius in wenigen Worten aus:

„Die Kreatur ist mehr in Gotte denn in ihr;
Zerwird sie, bleibt sie doch in ihme für und für."[3]

II. Die Gliederung der Seelenkräfte

Eine Lehre von den Seelenkräften und ihrem Aufbau zu entwickeln, lag nicht auf dem Wege Meister Eckeharts, wie bei einem Mystiker seiner Höhe begreiflich ist. Daß er uns eine solche nicht hinterließ, kann uns daher nicht wundern[4].

Der grundsätzliche Aufbau der Seelenkräfte ist Eckehart damit gegeben, daß das Fünklein als die Wurzel allen besonderen Kräften oder Vermögen zugrundeliegt (obwohl der Seelengrund auch oft eine „Kraft" genannt wird, wie aus den Ausführungen ersichtlich).

Eckehart geht von der Gottförmigkeit der Seele aus. Sie äußert sich in den Kräften darin, daß sie eine unbegrenzte Aufnahmefähigkeit haben. Während jedes Naturwesen nur eine oder doch nur eine engst begrenzte Aufnahme- und Handlungsfähigkeit hat (wir würden nach der heutigen Physik etwa Schwerkraft, Elektromagnetismus, Wärme bei den unorganischen Körpern nennen), ist die Seele „gleichsam alle Dinge"; welch letzteren Satz daher Eckehart von Aristoteles und Platon übernimmt. Diese Aufnahmefähigkeit für alle Dinge, richtiger gesagt, dieses Enthaltensein aller Dinge (latent) in der Seele sowie die daraus folgende unbegrenzte, die gesamte Ideenwelt in sich tragende Einbildungskraft (imaginatio) der

[1] B 78.

[2] B 79.

[3] Vgl. auch die Belege aus der vorchristlichen Mystik über Unsterblichkeit in meinem Buch: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Wien 1947 [2. Aufl., Graz 1970.].

[4] Vgl. Konrad Weiß: Die Seelenmetaphysik des Meisters Eckehart, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd LII, Stuttgart 1934, S. 467 ff.

Seele — sie ist das Zeugnis der einzigartigen Sonderstellung der Seele in der gesamten Schöpfung, das Zeugnis ihrer Gottförmigkeit:

„Ez sprechent etliche meister, diu sêle sî gemachet von allen dingen, want si eine müglicheit hât alliu dinc zu verstânde. Ez liutet tôrlîche und ist doch wâr."[1]

„Unde swenne man frâget, wie grôz diu sêle sî, sô sol man wizzen, daz ir groeze himel und erde niht ervüllen mac niwan got selber."[2]

„Die Seele, die alle Kreaturen unter ihren Füßen hat."

Und eben das ist die Göttlichkeit und Gottebenbildlichkeit der Seele.

„Als gelîch hât er des menschen sêle gemaht nâch ime selber, daz in himelrîche noch in ertrîche gote niht sô glîch enist sô des menschen sêle alleine."[3]

Darum, nur die Seele faßt die ganze Welt, und sie allein faßt auch Gott:

„Dô got alle crêatûren geschuof, dô wâren sie sô snoede unde sô enge, daz er sich niht drinne bewegen mohte. Doch machte er ime die sêle sô glîch und sô ebenmêzic, dur daz er sich der sêle gegeben möhte;"[4]

Und an diese Erkenntnis des innersten Wesens der Seele schließt Eckehart sogleich wieder die Begründung der Abgeschiedenheitslehre an:

„Har umbe wil got disen tempel ledig haben, daz ouch niut mê dâ inne sî denne er alleine."[5]

Aber ebenso wie in der Sittenlehre folgt aus diesem Leermachen für Gott auch in der Seelenlehre nicht Weltflucht und Quietismus; vielmehr lautet auch hier die Losung: „Durch die Welt hindurch!"

„Je mehr die Seele hat gesammelt, je enger sie ist, und je enger sie ist, je weiter sie ist."[6]

---

[1] Pf. 97, 31: Etliche Meister sagen, die Seele sei aus allen Dingen gemacht, weil sie die Möglichkeit hat, alle Dinge zu erkennen. Es klingt töricht und ist doch wahr.

[2] Pf. 413, 25: Und wenn man fragt, wie groß die Seele sei, so soll man wissen, daß ihre Größe nicht durch Himmel und Erde, sondern nur durch Gott selber erfüllt werden kann.

[3] Pf. 33, 32: So gleich ihm selber hat er (Gott) des Menschen Seele gemacht, daß weder im Himmelreich noch auf Erden etwas der Menschenseele gleicht.

[4] Pf. 136, 34: Als Gott alle Kreaturen erschaffen hatte, waren sie so geringwertig und so eng [sie entsprechen nämlich nur einer Idee oder Ideengruppe], daß er sich in ihnen nicht regen konnte. Die Seele jedoch machte er sich so gleich und so ebenbildlich, auf daß er sich der Seele geben könne.

[5] Pf. 33, 34: Darum will Gott diesen Tempel leer haben, damit denn auch nichts weiter darin sei als er allein.

[6] Konrad Weiß: Die Seelenmetaphysik des Meisters Eckehart, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd LII, Stuttgart 1934, S. 13.

„Die Wiederkehr zu Gott geschieht in dem Menschen, in dem gesammelt wird alle Mannigfaltigkeit und alle leiblichen Dinge hinaufgetragen werden in ihren ersten Ursprung..."[1]

Demnach, im Eilen und Jagen nach Gott muß auch die Seele ihrem Wesen nach die Welt durchmessen, um sich zu ihm zu bereiten!

Wieder bewundern wir die großartige Einheit der Philosophie Meister Eckeharts, die in allen seinen Lehrbegriffen klar zutage tritt, in den naturphilosophischen, sittlichen und seelischen!

Die oberste Kraft der Seele, das Fünklein, ist, wie wir mit Fichtes Lehrbegriffen es heute nennen müssen: Selbstsetzung und Selbstentgegensetzung:

„Diese Seele gebiert sich selber in sich selber..."[2]

Aber in ihren darunter stehenden Kräften, dem Gedächtnisse, Verstande und Willen — das sind die drei höheren Seelenkräfte Augustins — da hat sie Mannigfaltigkeit. Den Vorrang hat, wie sich später zeigen wird, der Verstand, das Erkennen, die Vernunft:

„Sie (die Seele) ist so kräftig (in der Vernunft), sie scheidet, was eins ist. Feuer und Hitze ist eins: fällt es in Vernünftigkeit, sie scheidet es."[3]

Ebenso:

„Das Erkennen scheidet das in der Natur Verbundene."[4]

In dieser „Scheidung" liegt zugleich das Sichzurückbeziehen der Seele, die Selbstentgegensetzung, das, wodurch sie, wieder nach Fichte gesagt, Subjekt-Objekt wird. Vernunft hat aber, so dürfen wir es ausdrücken, eine höhere und eine niedere Seite. Die höhere geht nach Eckehart in das Fünklein, in Gotteserkenntnis über. Damit ist auch die Frage nach dem Vorrang von Erkenntnis oder Willen, der in jener Zeit die große Streitfrage zwischen der thomistischen und franziskanischen Scholastik bildete, schon grundsätzlich entschieden:

---

[1] Philipp Strauch: Paradisus anime intelligentis, in: Deutsche Texte des Mittelalters, Bd XXX, Berlin 1919, S. 38, 15.

[2] Philipp Strauch: Paradisus anime intelligentis, in: Deutsche Texte des Mittelalters, Bd XXX, Berlin 1919, S. 54, 24.

[3] Philipp Strauch: Paradisus anime intelligentis, in: Deutsche Texte des Mittelalters, Bd XXX, Berlin 1919, S. 54, 27.

[4] Meister Eckhart: Die Lateinischen Werke, Fünfter Band, Teil II, herausgegeben von Bernhard Geyer, Stuttgart 1937, S. 44.

„Vernünftekeit diu vellet in daz lûter wesen (Gottes)."[1]
„Wâ von bekennet man hie wêrlîche? Daz ist dâ von, want ez ein götlich lieht ist, daz nieman triuget."[2]

Ein sehr wichtiger Satz Eckeharts! Denn hiermit ist jede Art von Solipsismus und Mayalehre (= die Welt sei nur Schein) ausgeschlossen. Erkenntnis dringt denn auch bis zu Gott selber vor!

„... bekantnisse treit den slüzzel unde sliuzet ûf unde brichet durch unde vindet got blôz unde saget denne irre gespilen, dem willen, waz si besezzen habe, swie si doch den willen ê gehabet habe; want swaz ich wil, daz suoche ich."[3]

Der Vorrang der Erkenntnis vor dem Willen, welcher hier ausgesprochen wird, erfährt mit den letzten Worten zwar eine Einschränkung, aber sie kann den grundsätzlichen Vorrang des Erkennens nicht berühren. Denn unmittelbar darnach stellt Eckehart diesen Vorrang ausdrücklich fest:

„Bekantnisse gêt vor. Si ist ein fürstinne und suochet hêrschaft in dem hoehsten und in dem lûtersten unde teilet ez vort der sêle, unde diu sêle vort der nâtûre unde diu nâtûre allen lîplîchen sinnen."[4]

Wenn die Eckehartsauslegung bisher schwankte, ob sie den Thomistischen Vorrang des Erkennens vor dem Willen bei Eckehart finde oder nicht, so scheint uns davon allerdings so viel berechtigt, daß Eckehart diesen Vorrang nicht eigentlich auf die innere Gliederung der Seelenkräfte stützt, wie dies Thomas auf der einen Seite, der Nominalismus auf der andern (dieser für den Willen) tut; vielmehr gründet er den Vorrang des Erkennens vor dem Willen auf die mystische Einigung. Denn diese sieht er als ein Aufnehmen, also als eine Art der Erkenntnis an. So verstanden, ist auch die folgende Äußerung Eckeharts in einer lateinischen Predigt völlig eindeutig:

Eckehart unterscheidet hier „... die Hülle des Guten, unter welcher der Wille (Gott) begreift, (und) die Hülle des Wahren, mit welcher der Intellekt Gott begreift ..." Sodann fährt er fort: „Demnach ergreift der Wille eine Sache (rem) zuerst in Form ihrer stärkeren Verhüllung in das Gute, der Intellekt aber begreift das Seiende (ens) früher als das Wahre, aber trotzdem ist die Wahrheit mit dabei. Hieraus wird der Vorrang (eminentia) des Intellekts deutlich und folglich auch, daß die Seligkeit [die ein Erkennen Gottes ist[1]], besser im Akte des Intellektes angesetzt wird." Diese eindeutige Erklärung wird nicht dadurch entwertet, daß Eckehart unmittelbar fortfährt: „Aber weil die Hülle weggenommen wird, ist sie vielleicht besser in dem bloßen Wesen der Seele anzusetzen."[2]

[1] Pf. 97, 27: Vernunft dringt in das lautere Sein (Gottes).
[2] Pf. 98, 4: Warum erkennt man hier wahrhaft? Darum, weil es ein göttliches Licht ist (was man erkennt), das niemand trügt.
[3] Pf. 98, 28: Erkenntnis hat den Schlüssel und schließt auf und dringt und bricht durch und findet Gott unverhüllt und sagt sodann ihrem Gespielen, dem Willen, was sie in Besitz genommen habe, wiewohl sie doch den Willen (dazu) schon vorher gehabt hat; denn was ich will, das suche ich.
[4] Pf. 98, 31: Erkenntnis geht voran. Sie ist eine Fürstin und sucht Herrschaft im Höchsten und Reinsten und gibt es an die Seele weiter und die Seele weiter an die Natur (wohl: des ganzen Leibes) und die Natur an alle leiblichen Sinne.

Als eine wohl gegen Duns Scotus selber (der den Vorrang des Willens vor der Erkenntnis behauptete) gerichtete Stelle darf man die folgende 41. Predigt bei Pfeiffer betrachten:

„Der kerne des êrsten begriffes unde der êwiger sêlikeit lît an bekentnüsse. Ein meister sprach ze Paris unde ruofte unde donde unde wolte wîsen, daz des niht enwêre. Dô sprach ein ander meister, wol bezzer ...: meister, ir ruofet harte vaste ... Unser herre sprach ‚daz ist êwic leben, daz si dich bekennen einen gewâren got'."[3]

Die zuvor angeführten Worte vom „bloßen Wesen der Seele" deuten auf das Fünklein. Denn dieses ist das Organ der Gotteserkenntnis. Die „Vernünftigkeit", die höhere Erkenntnis, ist bei Eckehart stets jene Seelentätigkeit, die zur Gotteserkenntnis überleitet. So auch:

„Vernünftigkeit zeucht Gotte ab das Fell der Güte [die dem Willen angehört] und nimmt ihn bloß, da er entkleidet ist von Güte, Wesen und von allen Namen."[4]

Überhaupt gilt es, das schon früher berührte überstoffliche, überzeitliche Wesen der Vernunft festzuhalten:

„Sage, daß das Wesen der Seele irgendwie (quomodo) ferne ist von dieser Welt, weil es ... oberhalb des Intellekts und des Willens ist. Obwohl derartige Vermögen einen erstaunlichen Vorrang (vor den niederen Vermögen) haben, so

[1] Philipp Strauch: Paradisus anime intelligentis, in: Deutsche Texte des Mittelalters, Bd XXX, Berlin 1919, S. 94, 25.
[2] B 114 f.
[3] Pf. 138, 15: Der Kern des höchsten Begriffes und der ewigen Seligkeit liegt im Erkennen. Ein Meister sprach zu Paris und schrie und donnerte und wollte erweisen, daß dies nicht stimme. Darauf sagte ein andrer Meister wohl in besserer Weise: Meister, ihr schreiet gar sehr ... Unser Herr sprach ‚Das ist das ewige Leben, daß man dich allein als wahren Gott erkennt'.
Über die Echtheit vgl. Philipp Strauch: Paradisus anime intelligentis, in: Deutsche Texte des Mittelalters, Bd XXX, Berlin 1919, S. 24.
[4] Franz Jostes: Meister Eckhart und seine Jünger, Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik, in: Collectanea Friburgensia Fasc. IV, Freiburg in der Schweiz 1895, No. 31.

daß das Licht des Intellektes einen Stein über alles Sinnliche und über alles hier und jetzt erhebt..."[1]

Auch wenn also der Verstand die sinnlichen Dinge denkt, erhebt er sie in das Überräumliche und Überzeitliche. So auch die dem Verstande offenbar am nächsten stehende memoria, das Gedächtnis:

„Disiu kraft bildet in sich diu dinc, diu niht gegenwürtic sint, daz ich diu dinc alsô wol bekenne, als ob ich sie sêhe mit den ougen, ... Ich bekenne wol eine rôsen in dem winter, ..."[2]

Nichts ist bezeichnender, als daß Eckehart unmittelbar fortfährt und ausspricht, was ihm allein des Betrachtens wert dünkt:

„... unde mit dirre kraft würket diu sêle in unwesen unde volget gote, der in unwesen würket."[3]

Fassen wir alles über den Vorrang Gesagte zusammen, so ist es unzweifelhaft, daß Eckehart der Erkenntnis den entschiedenen Vorrang vor dem Willen gab; aber allerdings nicht im Hinblicke auf das, was man heute eine seelenkundliche Lehre oder Begründung nennt, sondern einzig im Hinblick auf das, was man heute „überseelenkundlich" nennen würde, weil die heutige Wissenschaft davon nicht spricht, im Hinblick auf die Gotteserkenntnis. Dieser steht die Vernunft, die Erkenntnis am nächsten und darum hat sie den Vorrang vor dem Willen überhaupt und vor der Liebe im besonderen[4]. Bedürfte es nach dem Vorangegangenen noch eines Zeugnisses hierfür, so wäre es die folgende Auseinandersetzung Eckeharts mit einem Gegner:

„Ich sprach in der schuole, daz vernünftekeit edeler wêre danne wille, ... Dô sprach ein meister in einer andern schuole, wille wêre edeler danne vernünftekeit ... Ich spriche aber, daz vernünftekeit edeler ist dan wille. Wille nimt got under dem kleide der güete. Vernünftekeit nimt got blôz, als er entkleidet ist von güete unde von wesen ... Dâ von enbin ich niht sêlic, daz got guot ist. Ich enwil des niemer begern, daz mich got sêlic mache von sîner güete, wan er

[1] B 115.

[2] Pf. 270, 12: Diese Kraft (des Gedächtnisses) stellt in sich die Dinge vor, die nicht gegenwärtig sind, sodaß ich diese Dinge ebenso gut erkenne, als ob ich sie mit den Augen sähe — Ich kann mir eine Rose sehr wohl (auch) im Winter denkend vorstellen.

[3] Pf. 270, 15: Und mit dieser Kraft wirkt die Seele im Nichtsein (in Übersein) und folgt Gott, der im Nichtsein wirkt.

[4] B 60.

enmöhte ez niht getuon. Dâ von bin ich alleine sêlic, daz got vernünftic ist und ich daz bekenne."[1]

Und in derselben, durch die Rechtfertigungsschrift als echt bezeugten Predigt sagt Eckehart, wenn wir Gott nehmen in seinem Sein (Wesen), so nehmen wir ihn in seiner Vorburg, in seinem Tempel aber (seinem eigensten Wesen) ist er „Vernünftigkeit"[2].

Schon die Lehre, daß die Seele das Bild Gottes sei, bedingt demnach den Vorrang der Erkenntnis vor dem Willen.

Der Vorrang des Erkennens vor dem Willen, welchem die Liebe zugehört, zeigt sich demnach im Verhältnisse beider zu Gotte. Dies kommt auch, was bisher nicht beachtet wurde, in den Begriffserklärungen, die Eckehart von beiden gibt, zum Ausdrucke:

„Die Liebe ist der Weg des inneren Menschen zu Gott ... Die Wahrheit ist gleichsam der Weg Gottes zum inneren Menschen."[3]

Wieder sieht man hier deutlich, wie sich das damalige überkommene Lehrgut, sei es nun Platonisch, Aristotelisch, Augustinisch oder scholastisch in Eckeharts Geiste verwandelte, wie jeder Lehrbegriff im mystischen Lichte „verzartet", um- und höhergeartet wird.

Dem entspricht es auch, daß Meister Eckehart den niederen Seelenkräften nur wenig Aufmerksamkeit schenkt. Wie er auch hier vor allem auf die Einheit der Sinnesorgane mit ihren Gegenständen, z. B. des Auges mit dem Holze, hinarbeitet, zeigte sich schon früher. Die damals üblichen Einteilungen der niederen Seelenkräfte nach aristotelischer Weise in vegetative und sensitive lehnt er nicht ab, aber er erwähnt die Sinne in verschiedener Anzahl und in verschiedenen Zusammenhängen: „Gott hat es so eingerichtet, daß unser geistiges Prinzip durch den Dienst der Sinne

[1] Pf. 270, 26: Ich sagte in der Schule, daß die Vernunft edler sei als der Wille ... Da sagte ein Meister in einer anderen Schule, der Wille sei edler als die Vernunft. Ich sage aber, daß die Vernunft edler ist als der Wille. Der Wille nimmt Gott unter dem Kleide der Gutheit. Die Vernunft nimmt Gott bloß, wie er entkleidet ist von Gutheit und von Sein.

Nicht dadurch bin ich selig, daß Gott gut ist. Ich will (auch) niemals danach begehren, daß Gott mich selig mache mit seiner Gutheit, denn das vermöchte er gar nicht zu tun. Dadurch allein bin ich selig, daß Gott vernünftig ist und ich dies erkenne.

[2] Pf. 269, 35 ff.

[3] B 75. Dem Sinne nach auch in dem Traktate über die Abgeschiedenheit enthalten.

zur Erkenntnis kommt."[1] Überall wo Eckehart die niederen Seelenkräfte erwähnt, eilt er sogleich zu ihrem Ursprunge, so z. B. bei Pfeiffer in der ersten Predigt:

„Alliu werc, diu diu sêle wirket, diu ... wirket si mit den krefte unde niht mit dem wesenne. Allez ir ûzwirken haftet iemer an etwaz mitels. Die kraft des sehens enwirket si niht dan durch diu ougen, und alsô ist ez mit allen den andern sinnen. ... Aber in dem wesenne enist kein werc, ... wan die krefte, ... die fliezent ûz dem grunde. ... in dem grunde dâ ist daz mitel swîgen, ... Got gêt hie in die sêle mit dem sînem allem, ... Nieman tuot den grunt rüeren in der sêle denne got alleine."[2]

Es ist nicht genug zu bewundern, wie durchdringend Eckehart auch die Sinne in den Gesamtzusammenhang des geistigen und sittlichen Lebens einzugliedern weiß und dabei gleichsam mühelos die Ganzheitslehre, deren Ausbildung mich lebenslang beschäftigte, in vollendeter Form vorwegnimmt. Wir geben im folgenden eine von Konrad Weiß übersetzte Stelle aus dem lateinischen Johanneskommentar Eckeharts wieder:

„Es ist gründlich zu beachten, daß kein Glied (membrum) sich selbst mehr als einem andern Gliede dient. Z. B. sieht das Auge für sich selbst nicht mehr als für den Fuß. Ja auch dem Fuße dient es nicht, sondern dem ganzen Menschen oder Tiere, dem es zuerst an sich unmittelbar allein dient.

Denn durch es (das Auge) und für es und seinetwegen wirken sie für sich und für einander ... Daher ist es schief zu sagen: das Auge sieht, das Ohr hört, die Zunge spricht usw. So aber ist es richtig: der Mensch sieht mit dem Auge, hört mit dem Ohre, spricht mit der Zunge. Die Handlungen gehören nämlich zu ihrem Träger, und dessen ist das Wirken, wessen das Sein ist."[3]

---

[1] Angeführt bei: Otto Karrer: Meister Eckehart, Textbuch aus den gedruckten und ungedruckten Quellen, München 1923, S. 11.

[2] Pf. 4, 29: Alle Werke, die die Seele wirkt, die wirkt sie mittels der Kräfte und nicht mit dem Sein. All ihr Wirken nach draußen haftet immer an etwas Vermittelndem. Die Sehkraft wirkt nur durch die Augen und so ist es auch mit allen anderen Sinnen. Im Sein aber gibt es kein Werk. Denn die Kräfte, die fließen (zwar) aus dem Grunde, in diesem Grunde (selbst) aber schweigt das Mittel.

Gott geht hier in die Seele ein mit seiner Ganzheit. Niemand berührt den Grund in der Seele als Gott allein.

[3] Aus: Ilse Roloff: Meister Eckeharts Schriften zur Gesellschaftsphilosophie, Jena 1934, S. 293 (= Die Herdflamme, Bd 20).

Vgl. dazu mein Buch: Kategorienlehre, 3. Aufl., Graz 1969.

Achter Abschnitt

Sittenlehre

I. Der Schlüsselbegriff: Das Zusichselbstkommen der Seele im Streben zu Gott

In seiner Naturphilosophie sahen wir Eckehart die große Lehre entwickeln, daß im Eilen und Jagen nach Gott die Dinge erst ihre Eigenschaften entfalten, ihre Wirklichkeit erlangen, soferne vom Zusammenhange der Dinge untereinander, die wir ja auch als wesensgebend betrachten müssen, abgesehen wird. Es ergab sich bereits, daß es derselbe Grundsatz ist, welcher auch die Sittenlehre oder Ethik Meister Eckeharts beherrscht. In großartigem Durchblick durch das All erkennt er dessen Einheit und sieht daher auch beim Menschen im „zeitlichen Werk und Gewerbe" als einem Streben nach Gott sich die geistigen Kräfte erst entfalten und mittels dieser Entfaltung erst seine volle geistige Wirklichkeit erlangen; womit er erst fähig wird, das höchste Gut, die Gottesgeburt in der Seele, zu erlangen.

Wir dürfen sagen: Die Naturphilosophie Eckeharts erklärt das Naturleben als den Weg der Natur zu Gott; seine Sittenlehre erklärt das Menschenleben seinem reinsten Wesen nach ebenso als den Weg des Menschen zu Gott (welcher Weg hauptsächlich in Religion und metaphysischer Philosophie näher bestimmt wird).

Durch diese Einheit des naturphilosophischen wie geistesphilosophischen Grundsatzes sind wir befähigt, das Janusgesicht der Sittenlehre Eckeharts zu verstehen. Einerseits ist die Sittenlehre nämlich von dem unbedingten Streben nach Erreichung der mystischen Einigung beherrscht und in dieser ihrer Eigenschaft allerdings der Überwelt zu-, der irdischen Welt abgewandt; andererseits haben wir Zeugnisse genug, in denen Eckehart die Tätigkeit in der Welt als das Notwendige, Unerläßliche erklärt. Wie ist das zu reimen? Die Antwort gibt uns der genannte naturphilosophische Grundsatz, der zugleich ein geistesphilosophischer ist!

Da man merkwürdigerweise diesen naturphilosophischen Grundsatz bisher nicht verstand, verstand man auch den entsprechenden der Sittenlehre nicht. Man konnte die Zwiespältigkeit von Tätigkeit und Versenkung, welche äußerlich gesehen in der Lehre Eckeharts lag, nicht vereinigen. Aber Eckeharts Lehre geht von der Wahrheit des gesamten Naturlebens aus, wonach sich erst durch T ä t i g k e i t die Wesen entfalten und zu ihrer Wirklichkeit gelangen.

Gibt es eine tiefere Wahrheit auch für den Menschen? Was für alle Wesen gilt, muß auch für ihn gelten. Allerdings muß es auf eine höhere, eine geistige Stufe von Anbeginn gehoben werden.

Darüber müssen wir nun Eckehart selbst hören:

„Alles Geschaffene erhält dadurch seine Vollkommenheit, daß es sich Gott nähert und ihm in seiner Weise nahe ist."[1]

„In seiner Weise" (secundum modum suum) deutet dabei auf den grundsätzlichen Unterschied von Mensch und Natur, wie er schon oben hervortrat. N u r d e r M e n s c h d r i n g t z u G o t t v o r:

„Gott als Gott ist und schmeckt und findet sich nur in der geistigen Natur"[2], dagegen: Der Stein „weiß ihn nicht!"

Eckeharts Forderung, tätiges und innerlich abgeschiedenes Leben zu vereinigen, erläutert Eckehart an folgendem Beispiele:

„Des nim ein ebenbilde. Ein tür gêt in einem angel ûf unde zuo. Nû gliche ich daz ûzer bret an der tür dem ûzern menschen, sô gliche ich den angel dem innern menschen. Sô nû diu tür ûf unde zuo gêt, sô wandelt sich daz ûzer bret hin unde her unde belîbet doch der angel an einer stete unbewegelich unde wirt dar umbe niendert verwandelt. In gelîcher wîse ist ez ouch hie."[3]

II. Abgeschiedenheit, das Ziel der Lebens- und Sittenlehre

Worauf nach Eckehart alles ankommt, worauf er in allen seinen Predigten und Schriften immer wieder hinauswill, was ihn bestimmt, alle Ausgestaltungen seiner Lehrbegriffe zu unterlassen, um

[1] B 98.
[2] B 144.
[3] Pf. 489, 27: Dazu nimm ein Gleichnis! Eine Tür geht in einer Angel auf und zu. Nun vergleiche ich das äußere Brett an der Türe mit dem äußeren Menschen und die Angel mit dem inneren. Wenn nun die Tür auf und zu geht, so bewegt sich das Außenbrett hin und her und die Angel bleibt dabei unbeweglich an seiner Stelle und wird darum nirgends bewegt. Ebenso ist es auch hier.

einzig seinem Ziele zuzueilen und gleichsam alles auf einmal auszusprechen — es ist der höchste Zustand, zu dem der Mensch gelangen kann, die Gottesgeburt in der Seele. Dieses höchste Ziel des Lebens bestimmt überall seine Sittenlehre.

Um das zu erreichen, bedarf es aber einer Vorbereitung. Die Seele muß durch die Welt hindurch, sie muß schließlich l e e r werden von den Kreaturen, um Gott aufzunehmen. Und diesen Zustand, diese Tugend, nennt Meister Eckehart die A b g e s c h i e d e n h e i t. Sooft er sie nennt, feiert er sie in höchsten Worten[1]:

[1] Die Übersetzung dieses längeren Zitates führen wir hier unter dem Striche gleichlaufend mit dem mittelhochdeutschen Texte mit.

Pf. 483, 32—487, 11: Ich habe viele Bücher gelesen, sowohl von heidnischen Meistern als auch von Propheten, im Alten und im Neuen Bunde, und (ich) habe mit Ernst und ganzem Fleiß gesucht, welche die beste und die höchste Tugend sei, mit der der Mensch Gott am allernächsten kommen könne ...

Und da ich alle Schriften ergründe, soweit meine Vernunft mitschaffen und erkennen kann, da finde ich nichts anderes als reine Abscheidung von aller Kreatur.

Die Lehrer loben Liebe über alle Maßen ... Ich lobe dagegen vor aller Liebe die Abgeschiedenheit. Erstens schon deswegen, weil das Beste an der Liebe das Zwingende, Gott zu lieben, ist. Es ist aber viel adeliger, daß ich Gott zu mir zwinge als daß ich mich zu Gott zwinge. Und das kommt daher, daß meine ewige Seligkeit daran hängt, daß ich und Gott vereint werden. Denn Gott kann sich besser zu mir fügen und mit mir vereinen als ich mich mit Gott vereinen könnte.

Daß Abgeschiedensein Gott zu mir her nötigt, beweise ich damit: Jedes Ding ist gerne an seiner natürlichen eigenen (Heim-)Statt. Nun ist Gottes natürlicher eigener Zustand Einheit und Reinheit. (Doch) die kommen von Abgeschiedensein. Darum muß Gott notwendigerweise einem abgeschiedenen Herzen sich selber geben. Und weiterhin stelle ich Abgeschiedenheit über Liebe, denn Liebe zwingt mich, alle Dinge für Gott zu leiden: Dagegen zwingt mich Abgeschiedenheit, für nichts als für Gott empfänglich zu sein.

So steht Abgeschiedenheit aller Geschöpflichkeit ledig. Daß Abgeschiedenheit nur Gott empfangen mag, erweise ich mit folgendem: Wenn etwas empfangen werden soll, so muß dies um ein Warum geschehen. Nun ist Abgeschiedenheit dem Nichts so nahe, daß kein Ding klein genug ist, darin enthalten zu sein, es sei denn Gott. Der ist so eingefaltet und gering, daß er sich in einem abgeschiedenen Herzen wohl bergen mag; daher mag die Abgeschiedenheit nur Gott empfangen.

Die Meister ziehen auch die Demut viel andren Tugenden vor. Ich (aber) lobe die Abgeschiedenheit vor aller Demut.

Vollkommene Demut neigt sich selber unter alle Kreatur, und in dieser Verneigung veräußerlicht sich der Mensch nach der Art der Kreatur. Aber Abgeschiedenheit steht für sich selber ...

Ich lobe auch die Abgeschiedenheit vor aller Barmherzigkeit. Denn Barmherzigkeit ist nichts anderes, als daß der Mensch aus sich heraus geht und sein

„Ich habe der geschrift vil gelesen, beide von heidenischen meistern unde von wîssagen, unde von der alten ê unde von der niuwen ê, unde habe mit erneste unde mit ganzem flîze gesuochet, welhiu diu beste unde diu hoehste tugent sî, dâ mite der mensche sich zuo gote aller nêhest zuo gefüegen müge ...

Unt sô ich alle geschrift durchgründe alse verre mîn vernunft erziugen unde bekennen mac, sô vinde ich niht anders wan lûteriu abegescheidenheit ledig aller crêatûren. ...

Die lêrer lobent minne groezlîchen, ... Sô lobe ich abegescheidenheit für alle minne. Zem êrsten dar umbe, wan daz beste an der minne ist, daz si mich twinget, daz ich got minne. Nû ist vil adelîcher, daz ich got twinge zuo mir, dan daz ich mich twinge zuo gote. Und daz ist dâ von, wan mîn êwigiu sêlikeit lît dar an, daz ich unde got vereinet werden; wan got kan sich einfüeglîcher füegen zuo mir unde baz vereinen mit mir, dan ich mich kunde vereinen mit gote. Daz abegescheidenheit twinge got zuo mir, daz bewêre ich dâ mite: wan ein ieglich dinc ist gerne an sîner nâtiurlîchen eigen stat. Nû ist gotes nâtiurlîchiu eigeniu stat einekeit unde lûterkeit; die koment von abegescheidenheit. Dar umbe muoz got von nôt sich selber geben einem abegescheidenen herzen. — Zem andern mâle lobe ich abegescheidenheit für minne, wan minne twinget mich dar zuo, daz ich alliu dinc lîde durch got: Sô twinget mich abegescheidenheit dar zuo, daz ich nihtes enpfenclich bin denne gotes. ...

Sô stât abegescheidenheit ledic aller crêatûre. Daz aber abegescheidenheit nihtes enpfenclich sî denne gotes, daz bewêre ich dâ mite: Wan swaz enpfangen werden sol, daz muoz eteswar umbe enpfangen werden. Nû ist abegescheidenheit dem nihte alsô nâhen, daz kein dinc sô kleinfüege ist, daz ez sich enthalten müge in abegescheidenheit, denne alleine got. Der ist alsô einvaltic unde kleinfüege, daz er sich in dem abegescheidenen herzen wol enthalten mac. Dâ von ist abegescheidenheit nihtes enpfenclich denne gotes. ...

Die meister lobent ouch dêmuot für vil ander tugent. Ich lobe abegescheidenheit für alle dêmuot, ...

Herz von den Mängeln und Leiden seines Nächsten betrüben läßt. Davon ist Abgeschiedenheit frei, bleibt in sich und läßt sich durch kein Ding betrüben.

Kurz gesagt: Wenn ich alle Tugenden betrachte, so finde ich keine ohne irgendeinen Nachteil und so gottgefällig wie die Abgeschiedenheit ...

Der Mensch, der so in völliger Abgetrenntheit steht, wird derart in die Ewigkeit verzückt, daß ihn nichts Vergängliches mehr bewegen kann.

Nun möchtest du fragen, was Abgeschiedenheit (denn) ist, wenn sie an sich so edel ist? Du sollst wissen, daß rechte Abgeschiedenheit nichts anderes ist, als daß der Geist unbeweglich steht gegen alle Zufälligkeiten der Liebe und des Leides, von Ehre, Schande und Laster, so wie ein breiter Berg unbeweglich in einem Windhauch steht. Dieses unbewegliche Abgeschiedensein bringt den Menschen zur größten Gottesgleichheit. Denn daß Gott Gott ist, das kommt von seiner unbewegten Abgeschiedenheit. Und von der Abgeschiedenheit hat er seine Reinheit und seine Einfalt und seine Unwandelbarkeit. Daher muß das Gottgleichwerden des Menschen — so eine Kreatur überhaupt Gleichheit mit Gott haben kann — mit Abgeschiedenheit geschehen ... Und diese Gleichheit muß Gnadenhilfe haben ...

Leer aller Kreatürlichkeit sein ist Gottes voll sein — und voll aller Kreatürlichkeit ist gottleer sein.

... vollekomeniu dêmuot ist sich selber neigende under alle crêatûre und in der neigunge sô gêt der mensche ûz im selber ûf die crêatûre. Aber abegescheidenheit belîbet in ir selber ...

Ich lobe ouch abegescheidenheit für alle barmeherzikeit, wan barmeherzikeit ist niht anders, wan daz der mensche ûz ime selber gêt ûf sînes ebenmenschen gebresten unde dâ von sîn herze betrüebet wirt. Des stât abegescheidenheit ledic unde belîbet in ir selber unde lât sich kein dinc betrüeben. Kürzlîchen geredet: Wenne ich alle tugende ansihe, sô vinde ich keine sô gar âne gebresten unde zuo gote gefüegic alse abegescheidenheit ist. ...

... der mensche, der alsô stêt in ganzer abegescheidenheit, wirt alsô gezuket in die êwikeit, daz in kein zergenclich dinc bewegen mac. ...

Nû möhtest dû frâgen, waz abegescheidenheit sî, wan si alsô edel an ir selber ist? Hie solt dû wizzen, daz rehtiu abegescheidenheit niht anders enist, wan daz der geist alsô unbewegelich stande gegen allen zuovellen liebes unde leides, êren, schande und lasters, als ein breiter berc unbewegelich stêt gegen eime kleinen winde. Disiu unbewegelîchiu abegescheidenheit bringet dem menschen in die groeste gelîcheit mit gote. Wan daz got ist got, daz hât er von sîner unbewegelîchen abegescheidenheit, unde von der abegescheidenheit hât er sîne lûterkeit unde sîne einvaltikeit unde sîne unwandelbêrkeit. Unde dâ von, sol der mensche gelîch werden gote alse verre ein crêatûre gelîcheit mit gote haben mac, daz muoz geschehen mit abegescheidenheit. ... Unde diu gelîcheit muoz geschehen in gnâde, ...

Laere sîn aller crêatûre ist gotes vol sîn, unde vol sîn aller crêatûre ist gotes laere sîn."

Wir sehen hier den Meister die Abgeschiedenheit als die höchste der Tugenden feiern. Aber sie ist ihm zugleich mehr als eine Tugend. Die vorstehenden Worte beweisen es, sie ist: die mystische Einkehr in sich selber, vollkommenes Beisichselbstsein, Insichselbstsein, reine Selbstbetrachtung, mystische Einung. Denn diese ist ihrem Wesen nach ein Leersein aller Dinge, wie Eckehart von der Abgeschiedenheit rühmt, und damit notwendig ein Vollsein Gottes. Versenkung, Verzückung in Gott — das ist Abgeschiedenheit!

„Ich erschricke ofte, sô ich von gote reden sol, wie gar abegescheiden diu sêle muoz sîn, diu zuo der einunge komen wil."[1]

Und noch deutlicher:

„Als sich der mensche abe kêret von zîtlîchen dingen unde sich kêret in sich selber, dâ verstât er ein himelisch lieht, ..."[2].

Ja, hier läßt sich der Meister hinreißen, einmal den Gang der Verzückung bis ans höchste Ende anzudeuten, indem er sich gleichsam verliert.

---

[1] Pf. 230, 26: Ich erschrecke oft, wenn ich von Gott reden soll, wie völlig abgeschieden die Seele sein muß, die zu jener Einswerdung kommen will.

[2] Pf. 231, 35: Wenn der Mensch sich abkehrt von zeitlichen Dingen und sich in sich selbst kehrt, so erkennt er (dort) ein himmlisches Licht.

„... der geist, der lât ime niht alleine genüegen mit disem liehte, er dringet allez für durch das firmament unde dringet durch den himel, biz daz er kumt zuo dem geiste, der den himel umbe trîbet, dâ von dem umbeloufe des himels grüenet unde loubet allez, daz in der welt ist. Dannoch genüeget disen geist niht, er dringe für baz in den wirbel und in den ursprunc, dâ der geist sînen ursprunc inne nimt. ...

Dirre geist muoz übertreten alle zal und alle menige durchbrechen und er wirt von gote durchbrochen, und alsô, als er mich durchbrichet, alsô durchbriche ich in wider. Got leitet disen geist in die wüestunge und in die einekeit sîn selbes, dâ er ein lûter ein ist und in sich selber quellende ist. Dirre geist hât kein warumbe, unde solte er dehein warumbe haben, sô müeste diu einekeit ir warumbe haben. Dirre geist stêt in einekeit unde vrîheit."[1]

Zusatz über das Verhältnis Eckehartischer und Buddhistischer Mystik

Diese kostbare, unbedingt echte Äußerung Eckeharts ist dadurch besonders bedeutsam, daß sie in kürzester Form andeutet, was die 87. und 56. Predigt zum Gegenstande hat und diese Predigten wieder in ihren entsprechenden Stellen bestätigt und erhellt; vor allem aber dadurch, daß sie für uns heute auch eine Ablehnung des Buddhismus darstellt; in jenen seiner Formen nämlich, welche alles Leben und Leiden verneinen und auch das Nirwana als das Auslöschen und das schlechthin Unbestimmbare (also verneinend) fassen. Eckehart wußte natürlich nichts vom Buddhismus. Er berührt aber in dem, was er oben die „Wüstung" der Gottheit nennt, jenen Begriff, welcher in der mystischen Erfahrung dem „Nirwana" der Buddhisten entspricht. Eckehart handelt jedoch den Begriff dieses Zustandes in bejahender Weise, indem er von der „Einigkeit" des göttlichen „Selbstes" spricht; ferner von der Einheit des menschlichen Geistes und von dem inneren Genügen, welches die Gottheit in sich findet — sie hat „kein Warum" —; endlich auch von der „Freiheit", welche in dieser Einigkeit und Einheit mit sich selbst liegt!

Man bemerke nun: Mit dem Begriffe des „Selbstes" in der „Wüstung" der Gottheit bestimmt er auch die über den Personen des trinitarischen Vorganges hinausliegende Einheit nach Art der Person (oder Überperson); und damit schwindet jede Möglichkeit einer atheistischen Auslegung des Nirwana-Begriffes dahin, zum Unterschiede von gewissen buddhistischen Richtungen, welche die

[1] Pf. 232, 8: Der Geist läßt sich's nicht an jenem Licht allein genügen, er dringt immerzu vor durch das Firmament hindurch und dringt durch den Himmel, bis er zu dem Geiste kommt, der den Himmel umtreibt; von dem Umlaufe des Himmels grünt und belaubt sich alles, was in der Welt ist. Immer noch aber genügt's dem Geiste nicht, er dringe denn weiter vor in den Wirbel und in den Urquell, darin der Geist seinen Ursprung nimmt ...

Dieser Geist muß alle Zahl überschreiten und alle Vielfalt durchbrechen, und er wird (dann) von Gott durchbrochen; ebenso aber, wie er mich durchbricht, so wiederum durchbreche ich ihn! Gott leitet diesen Geist in die Wüste und in die Einheit seiner selbst, wo er ein lauteres Eins ist und (nur noch) in sich selbst quillt Dieser Geist hat kein Warum (mehr); sollte er aber irgendein Warum haben, so müßte auch die Einheit ein Warum haben. Dieser Geist steht in Einheit und Freiheit.

atheistische Folgerung mehr oder weniger entschieden ziehen (in der Volksreligion hat dies allerdings insofern keine Bedeutung, als ja Buddha selbst zum Gotte erhoben wird).

Bedenken wir noch, daß Eckehart auch dem Leiden eine schöpferische Seite abgewinnt, dem Leben selbst göttlichen Ursprung zuerkennt, auch in der Natur Leben und Gottesglanz sieht, vor allem aber die Tätigkeit neben der Beschauung und Abgeschiedenheit in entschiedenster Weise fordert — bedenken wir dies alles, so haben wir in Eckeharts Mystik eine Lehre, welche von selbst und mühelos den heute in Europa wieder um sich greifenden nihilistischen Buddhismus widerlegt! Und sie widerlegt ihn, was besonders zu würdigen ist, indem sie auf dieselbe mystische Erfahrung zurückgeht wie jene lähmenden, alles Leben abtötenden Richtungen des Buddhismus. Von dem Unterschiede des christlichen und buddhistischen Erlösungsbegriffes, welch letzterer die Befreiung von endlosen Wiederverkörperungen ist, sehen wir dabei ganz ab!

Im besonderen haben wir noch die Auffassung Karl Eugen Neumanns zurückzuweisen, wonach Eckehart mit Buddha gerade in den oben erwähnten nihilistischen Lehren übereinstimmen soll! Sein Buch „Die innere Verwandtschaft buddhistischer und christlicher Lehren. Zwei buddhistische Suttas und ein Traktat Meister Eckeharts, aus den Originalen übersetzt"[1], ist aber von derselben Willkürlichkeit leider nicht freizusprechen, an der auch, wie bekanntlich sprachwissenschaftliche Kenner nachwiesen, seine Übersetzungen leiden.

III. Mystischer Begriff der Gemeinschaft (Gezweiung)

Ist nun Abgeschiedenheit und zuletzt alle Mystik ein individuelles Verhältnis der menschlichen Seele zu Gott? Läuft sie daher nicht letzten Endes, ins Gesellschaftliche übertragen, auf Individualismus und Subjektivismus hinaus?

Solche Fragen stellt Eckehart allerdings nicht ausdrücklich, denn in jener glücklichen Zeit des Mittelalters, in der er lebte, gab es noch keine „soziale Frage" im eigentlichen Sinne; und vollends die individualistische Gesellschaftserklärung, welcher die Gesellschaft eine bloße Ansammlung geistig selbstgenügsamer („autarker") Einzelner ist, wetterleuchtete erst schwach am Himmelsrande der Geschichte, nämlich in Gestalt der Lehren des Marsilius von Padua und der „kleinen Meister", wie Eckehart die Nominalisten nannte[2]. Könnte sich nicht dennoch heimlich ein Individualismus durch die Abgeschiedenheitslehre in die Sittenlehre Eckeharts eingeschlichen haben? Wir antworten: nein! Denn obgleich sich die Abgeschieden-

[1] Leipzig 1891, Verlag Max Spohr.

[2] Über die (individualistische) Gesellschaftsauffassung des Marsilius von Padua siehe mein Buch: Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre auf lehrgeschichtlicher Grundlage, 25. Aufl., Heidelberg 1948, S. 22 [27. Aufl., Graz 1967, S. 33].

heit im Sinne des Meisters als ein ekstatisches, demnach unmittelbares Verhältnis des Einzelnen zu Gott darstellt, schließt es das Hingeordnetsein, will sagen die geistige Gegenseitigkeit, nicht aus, vielmehr, wie sich sogleich zeigen wird, eine geistige Gegenseitigkeit, ein geistiges Aneinander-Werden der Einzelnen ein. Diese macht aber erst echte Gemeinschaft oder (wie ich sie auch nannte) Gezweiung möglich[1].

Eine Analyse solcher Art dürfen wir, wie gesagt, bei Meister Eckehart nicht erwarten. Aber er beschämt die einzelwissenschaftliche Analysis, indem er mit alles durchdringender Genialität gleich bis auf den Grund geht: Er geht von Gott aus!

„Waz ist guot? Daz sich gemeinet. Den heizen wir einen guoten menschen, der gemeine unde nütze ist... Got ist daz aller gemeineste, dekein dinc gemeinet sich von dem sînen, wan alle crêatûre von in selber niht ensint. Swaz sie gemeinent, daz habent sie von eime anderen. Sie gebent sich ouch niht selbe....; aber got gemeinet daz sîne, wan er von im selber ist, daz er ist, und in allen den gâben, die er gît, so gibet er sich selber..."[2].

Hiermit haben wir denselben Grundgedanken, der die Naturphilosophie ebenso wie die Sittenlehre des Meisters durchzieht: Mensch und Natur haben nur ein Gemeinschaftsverhältnis dadurch, daß sie beide in Gott gründen, daß Gott dem Steine ebenso nahe ist wie dem Menschen (nur: „der stein enweiz ez niht"): So auch die Menschen untereinander! Gott wohnt auf dem Grunde jeder Seele, und die gründen dadurch alle gemeinsam in Gott: diese Gemeinsamkeit ist es, welche echte Gemeinschaft oder Gezweiung zwischen den Menschen erst ermöglicht, bedingt. Gott gemeinet sich den Menschen, sie sind dadurch in Gott sowohl wie untereinander verbunden[1].

[1] Vgl. mein Buch: Gesellschaftslehre, 3. Aufl., Leipzig 1930, S. 113 ff. [4. Aufl., Graz 1967, S. 143 ff.].

[2] Pf. 269, 21: Was ist gut? Das, was Gemeinschaft will (sich vergemeinsamt). Den nennen wir einen guten Menschen, der Gemeinschaft hält und nützlich ist... Gott ist das im weitesten Sinn Gemeinsame; kein Ding vergemeinsamt sich aus seinem eigenen Wesensstoffe, denn alle Geschöpfe sind nicht aus sich selbst. Was immer sie in der Gemeinschaft an andere hergeben, das haben sie von einem anderen. Sie geben sich daher nicht selbst... Aber Gott teilt der Gemeinschaft aus seinem eigenen Wesensstoffe mit, denn er ist aus sich selbst, was er ist; und in allen Gaben, die er gibt, gibt er sich selber...

Die Unmittelbarkeit der Gottesberührung, welche in der Abgeschiedenheit erreicht wird, ist der Durchbruch des (ekstatischen) Bewußtseins zu Gott, kein Individualismus noch Subjektivismus des gesellschaftlichen Lebens. Vielmehr ist die gemeinsame Verankerung aller Seelen in Gott der Grund dafür, daß die Seelen aufeinander hingeordnet sind, daß sie daher nur in Gemeinschaft, im gegenseitigen Aneinander-Werden leben und bestehen können. Diese Gedanken entwickelte freilich Eckehart nicht ausdrücklich. Sie liegen aber in seiner Lehre, daß sich Gott allen Menschen „gemeine", bereits vor; wenn auch keimhaft, so doch klar und unzweideutig angelegt. In Eckeharts Lehre liegt auch, was wir den Vorrang der Abgeschiedenheit vor der Gezweiung nennen müssen: Abgeschiedenheit ist (begrifflich, dem Wesen nach) vor Gezweiung oder Gemeinschaft[2]!

Daß sodann die menschliche Gemeinschaft einen Gliederbau, einen Stufenbau darstelle, führt Eckehart ebenfalls nirgends eigens aus, weil es ihm, wie seiner ganzen Zeit, an Anlaß dazu fehlte. Doch läge ihm eine solche Lehre von der Gemeinschaft nahe, da er sowohl die ständische Gliederung seiner Zeit wie die Ungleichheit der Menschen, die Verschiedenheit der Begabungen bejaht[3]; endlich schon in der Naturphilosophie den allgemeinen Grundsatz, der einen Stufenbau und Gliederbau verlangt, ausspricht:

„... ein ieglîchiu crêatûre suochet ir stat hie, alse sî got geordent hât."[4]

Das gilt auch für die Natur, die wir früher als Stufenbau kennenlernten:

[1] Im Sinne unserer Vorranglehre würde es heißen: Abgeschiedenheit ist vor Gezweiung; Mit-Rückverbundenheit ist vor Mit-Ausgliederung.

[2] Vgl. mein Buch: Gesellschaftslehre, 3. Aufl., Leipzig 1930, S. 184 [4. Aufl., Graz 1969, S. 227] und mein Buch: Kategorienlehre, 2. Aufl., Jena 1939, S. 257 ff. [3. Aufl., Graz 1969, S. 236 ff.].

[3] Über die Verschiedenheit der Begabungen und Gottnähe vgl. z. B. Otto Karrer und Herma Piesch: Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326, Einleitungen, Übersetzungen und Anmerkungen, Erfurt 1927, S. 95. Pf. 115, 34.

[4] Pf. 173, 9: Jedes Geschöpf sucht hier auf Erden seinen von Gott bestimmten Platz.